MANUAL DE CIVISMO

VICTORIA CAMPS
SALVADOR GINER

7.ª EDICIÓN ACTUALIZADA

Ariel

MANUAL DE CIVISMO

VICTORIA CAMPS
SALVADOR GINER

7.ª EDICIÓN ACTUALIZADA

Ariel

Índice

Portada
Dedicatoria
PREFACIO
NOTA A LA EDICIÓN DE NUEVO AMPLIADA
I. CONVIVIR
II. LA BUENA EDUCACIÓN
III. DERECHOS Y DEBERES
IV. TEMPLANZA Y AUSTERIDAD
V. EL TRABAJO BIEN HECHO
VI. EL REPARTO DEL TIEMPO
VII. LA VIDA CONTEMPLATIVA
VIII. DECIR NO
IX. VIOLENCIA: TOLERANCIA CERO
X. EL CIVISMO URBANO
XI. PERTENECER Y PARTICIPAR
XII. UNA VIDA DE CALIDAD
XIII. INDIVIDUOS RESPONSABLES
XIV. CIBERCIVISMO
CONCLUSIÓN POR AMOR PROPIO
Créditos

Te damos las gracias por adquirir este EBOOK

Visita **Planetadelibros.com** y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

---

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Próximos lanzamientos
Clubs de lectura con autores
Concursos y promociones
Áreas temáticas
Presentaciones de libros
Noticias destacadas

PlanetadeLibros.com

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Explora Descubre Comparte

A las víctimas de la incivilidad

PREFACIO

Este Manual no pretende enseñar nada. No tenemos alma de predicadores ni creemos que el civismo sea algo que pueda enseñarse como si se tratara de una asignatura más a añadir a un currículum ya demasiado abultado. El comportamiento cívico es la base de la buena convivencia. Se fundamenta en normas no escritas, costumbres y maneras que quizá nadie desconoce, pero que son fácilmente ignoradas en la vida cotidiana. Lo son porque cualquier norma, por conocida que sea, se olvida cuando no se insiste en ella. Comportarse cívicamente exige voluntad y un cierto esfuerzo, algo que suele carecer de valor en un mundo donde lo que impera es precisamente la ley del mínimo esfuerzo.

Estamos instalados en el liberalismo, en el triunfo de las libertades individuales por encima de cualquier otro valor. No hay que lamentarlo. Que la libertad como ideal prioritario haya triunfado es un progreso. Lo que debe hacerse es actuar en consecuencia y aprovechar al máximo las cotas de libertad que se han ido ganando. Debe ser así porque además de liberales pretendemos ser demócratas, y la democracia precisa una acción conjunta, de cooperación, participación y solidaridad. El *laissez faire* que define al liberalismo clásico es contraproducente si se aplica indiscriminadamente a todos los ámbitos del comportamiento. Respetar la libertad de los demás implica algunas obligaciones que, si se eluden olímpicamente, acaban contraviniendo tanto los principios del liberalismo como los de la democracia. Son las obligaciones que obligan a no confundir la indiferencia con la tolerancia, a comprometerse con el destino de los demás, en especial, de los menos afortunados. A veces el compromiso colectivo da un cierto miedo. Los aún recientes años de dictadura en nuestro país y algunos acontecimientos que hoy ocurren a nuestro alrededor, nos inducen a rechazar todo lo que pueda oler a doctrinarismo, dogmatismo o fundamentalismo. Está bien sospechar de las doctrinas intolerantes y de los

dogmas, siempre que la sospecha no signifique elegir un vacío en el que todo cabe y todo vale. Si la existencia humana y, en especial, la existencia en común ha de tener un sentido, necesita un cierto norte que, puesto que somos demócratas, debemos definir y construir entre todos.

No sólo somos liberales y demócratas. Nos domina y dirige un orden económico cuyas directrices corren el peligro de convertirse en lo único que da valor y sentido a la vida. La eficacia y la rentabilidad inmediata y contable tienden hoy a ser el criterio y la medida de cualquier resultado. Vale lo que sirve para ganar dinero rápido. En tal caso, el individualismo ya no es más que egoísmo incontrolado, una amenaza cierta para el porvenir de la democracia y de la libertad. La democracia precisa ciudadanos, esto es, personas que quieran colaborar en la construcción y mejora de la vida colectiva. Sin ciudadanos activos y responsables no hay democracia auténtica.

Por eso hablamos de civismo. El civismo viene a ser aquella ética mínima que debería suscribir cualquier ciudadano liberal y demócrata. Mínima, para que pueda ser aceptada por todos, sea cual sea su religión, procedencia o ideología. Ética, porque sin normas morales es imposible convivir en paz y respetando la libertad de todos.

En el sentido literal de la palabra, el civismo trata del modo de vivir en la ciudad o del modo de vida propio del ciudadano. Más allá de la pertenencia a una u otra comunidad nacional, más allá de las diferencias individuales o territoriales, la ciudadanía ha de tener un sentido común y universal. Ha de ser posible descifrar el común denominador que iguale a todas las personas en tanto en cuanto se consideran copartícipes de una democracia liberal.

En este libro hemos intentado analizar y poner de relieve los rasgos fundamentales del civismo y de la ciudadanía. No hemos querido establecer un código de preceptos o de mandamientos básicos, sino más bien dar razones que expliquen por qué sigue siendo esencial ser bien educado o considerarse sujeto de deberes. Por qué conviene trabajar competentemente y entender que también es trabajo el trabajo doméstico relegado desde siempre a las mujeres. Por qué hay que recuperar una virtud aparentemente tan anacrónica como la de la templanza. Por qué y cuándo es buena la

rebeldía y hasta qué punto no contradice la participación política. Por qué hay que preocuparse cívicamente del entorno y cuáles deben ser los límites de tal preocupación.

Razones que, a fin de cuentas, se resumen en algo muy evidente: nuestra condición es la vida en común, la convivencia. No podemos vivir en solitario. Esa condición obliga a pensar en el otro con delicadeza y respeto. Dejar de hacerlo sería mostrar desprecio por la humanidad y, en definitiva, por nosotros mismos. El amor propio acaba siendo la razón última de nuestra dignidad y, en consecuencia, del comportamiento cívico.

VICTORIA CAMPS
SALVADOR GINER

NOTA A LA EDICIÓN DE NUEVO AMPLIADA

El favor que habían encontrado las ediciones anteriores de este libro nos animó a ampliarlo hace algunos años, en 2004. Esta vez hemos pensado que, sin abandonar el formato breve y la claridad expositiva en un asunto tan crucial hoy en día para la convivencia, debíamos explorar también algunos aspectos de la necesaria civilidad en las relaciones humanas que tan sólo quedaban apuntados anteriormente.

Así, el amable lector encontrará un capítulo sobre las relaciones interpersonales tal y como aparecen hoy en las llamadas «redes sociales» que se establecen a través de técnicas y mecánicas sin precedentes. Éstas tienen un influjo inmenso en nuestra conducta privada y pública. La panoplia de «tabletas», teléfonos celulares, y toda suerte de instrumentos de comunicación a disposición de millares o millones de ciudadanos nos obliga a buenas prácticas y a no menos buenos comportamientos, que se añaden a los ya existentes. El alcance de esta nueva oleada de innovaciones es parte inseparable de un conjunto creciente de innovaciones cuyas consecuencias materiales y morales podrían ser tan grandes como lo fueran las de la revolución industrial de antaño. Ello nos ha aconsejado la composición de un capítulo adicional en torno a un asunto que juzgamos crucial para la vida civilizada.

Las gentes no conviven en un mundo de iguales. Los hay ricos y pobres, integrados y marginados, explotadores y explotados, maltratadores y maltratados. La buena conducta cívica en lo privado y en lo público, decimos, no es incompatible con el justo afán de los dominados y ofendidos por superar injusticias. Al contrario, muchos movimientos cívicos han logrado notables victorias contra el racismo, la discriminación, la violencia contra las mujeres, la explotación de los menores, y tantas otras causas nobles, sin recurrir a la brutalidad ni al atropello. En unos tiempos de crisis

como los que estamos sufriendo, no está de más recordar que podría parecer cínico predicar civismo cuando las desigualdades han crecido exageradamente, sobre todo en los países más desarrollados, donde se supone que la civilización y el respeto a los derechos fundamentales están más consolidados. Bertolt Brecht escribió que primero hay que comer y luego hablar de moral. El primer deber cívico es combatir las discriminaciones, no sólo las que proceden de la insolidaridad y la intolerancia hacia los más desfavorecidos, sino las que tienen su causa en deficiencias del sistema y precisan reformas profundas y estructurales. También es un deber cívico exigir políticas más audaces y más coherentes con el conjunto de valores que teóricamente defendemos.

V. C., S. G. *abril 2014*

I
CONVIVIR

Vivir es convivir. Y convivir es un arte, al menos para los humanos. Si nos guiáramos sólo por el instinto, como los animales, si estuviéramos, como ellos, programados a través de nuestros genes, la convivencia entre nosotros sería infinitamente más fácil, sería más o menos automática. No requeriría el ingenio, la reflexión y la maña que todo arte exige. El ser humano, como los demás organismos vivos, también está programado, condicionado por su herencia biológica, a comportarse de una manera específica: pero lo está no sólo para responder según pautas preestablecidas a un conjunto de estímulos previsibles que el mundo le depara sino también para enfrentarse con situaciones inesperadas. Frente a ellas los humanos tomamos iniciativas y respondemos creando nuestro propio mundo. En otras palabras, estamos también programados para no estarlo, es decir, para ser libres.

Biológica y anímicamente el hombre es un ser abierto. Lo suyo es buscar respuestas inéditas ante la incertidumbre y lo desconocido. Tiene instintos, necesidades y pasiones que le vienen dados desde su nacimiento, como a cualquier otro organismo, pero también intereses e inclinaciones que no provienen del mundo animal. Discurre, indaga, calcula y juzga moralmente a los demás y a sí mismo. Prepara estrategias para lograr fines a veces remotos y difíciles, que no están predeterminados por su constitución animal. Todos compartimos estas facultades, pero su intensidad es distinta para cada uno de nosotros. Pertenecemos a una única especie, pero somos enormemente diferentes los unos de los otros en habilidad, inteligencia, conciencia moral, memoria y predisposiciones sentimentales. La resultante final, la personalidad de cada cual, nos hace a cada uno únicos e irrepetibles.

Es claro que la coexistencia entre seres tan peculiares y heterogéneos no puede ser nada fácil. Prueba de ello es que dedicamos una enorme cantidad de esfuerzo, cada día de nuestras vidas, a superar conflictos, armonizar voluntades, alcanzar acuerdos, hacer concesiones, supeditar nuestra voluntad a la de otras personas, o imponerla sobre ellas. Es tan notorio que el conflicto es endémico entre nosotros como que sin ponerle coto o superarlo la convivencia sería terriblemente difícil cuando no imposible.

La humanidad ha hallado varias soluciones a la condición radicalmente conflictiva de los humanos. Algunas apelan al uso de la fuerza arbitraria y son por lo tanto, tiránicas, como sucede cuando alguien manda draconianamente sobre los demás sin su permiso, y también cuando una disciplina férrea domina el universo de una comunidad cerrada, como ocurre en una prisión o un ejército en pie de guerra. Reina en tales casos un orden impuesto en el que la obsesión de todos y cada uno es poder escapar a sus rigores por todos los medios. No obstante, hay otras soluciones ante la naturaleza conflictiva de nuestra vida en sociedad. Son más adecuadas para que prosperen comunidades que cumplen las faenas cotidianas del trabajo, la vida familiar, la diversión, las tareas públicas, la educación, la religión, la salud y tantas otras. Entre ellas descuellan aquellas que permiten la convivencia al tiempo que exigen sacrificios mínimos de nuestro albedrío. Son ellas las que van a ocupar nuestra atención preferente a lo largo de estas reflexiones: nos interesa considerar el conjunto de normas, modales de buena conducta y reglas de convivencia de cuya observancia depende, en gran medida, que el mundo no sea un infierno. Y nos interesa asimismo averiguar de qué manera son alcanzables, cómo pueden entrar en vigor. Y qué contenido moral tienen.

Tales normas no son precisamente las de un código de conducta establecido por decreto o proclamado por un parlamento. Son más bien las que forman una cultura de la convivencia pacífica y solidaria a la que daremos el nombre, nada nuevo, de *civismo*. La palabra proviene del latín *cives*, ciudadano, y se refiere también a la ciudad: un lugar complejo, construido por el hombre, en el que conviven pacíficamente gentes de la más variada condición. La fuente ciudadana, por así decirlo, de la palabra

civismo nos recuerda un hecho elemental, sobre el que se fundamentan estas reflexiones: mujeres y hombres —es decir el hombre, en abstracto, un sustantivo masculino que nada tiene que ver con la masculinidad— son esencialmente animales cívicos. Son, para usar la raíz griega, animales políticos. (*Polis*, en griego, significa ciudad: y fue un griego, Aristóteles, quien para siempre nos definió a los seres humanos, con gran acierto, como animales políticos.) Ello quiere decir que, cuando conviven, los hombres necesitan formar relaciones en las que entra una interacción de voluntades y un intercambio —o colisión— de intereses diversos que, a su vez, les obligan a gobernarse. El civismo entraña el buen gobierno de nuestra convivencia, pero no desde un centro de autoridad, desde el gobierno, sino por obra y gracia de todos los que participamos en ella.

La noción de civismo posee dos acepciones. La más corriente, y que todo el mundo entiende de buenas a primeras, es la de conducta correcta y respetuosa entre propios y extraños. Incluye los buenos modales, la buena educación. A veces se restringe a la necesaria convivencia cívica que entraña respeto a los demás: el motorista que pasea por las desiertas calles de una población con el escape libre de su moto y despierta con su estruendo a los ciudadanos que descansan; el excursionista que hace fuego en el bosque y lo deja perdido de inmundicias; el funcionario que contesta de mala manera a las consultas del público, son considerados justamente como ejemplos de falta de civismo. (Sólo los necios los consideran triviales.) También se incluye en esta acepción de la noción de civismo ciertos delitos —no pagar los impuestos al erario público, por ejemplo— que representan una profunda falta de respeto hacia quienes cumplen la ley.

Hay otro sentido de la palabra, algo más sutil, que nos parece fundamental: civismo es también *la cultura pública de convivencia* por la que se rige, o debería regirse, una determinada sociedad. Según este significado el civismo está formado por un conjunto de procederes de interacción humana sin los cuales la convivencia es difícil o imposible. Son normas emparentadas de algún modo con lo que entendemos por etiqueta social o protocolo, pero son distintos de éstos: el civismo es un bien compartido o a compartir por todo el pueblo, ése es su atributo esencial. Pero el civismo —he aquí una afirmación que consideramos crucial para

nuestro argumento a lo largo de todas estas observaciones— no es sólo un conjunto de normas o modos de proceder —es decir, *no es solamente procedimental*— sino que incluye también un contenido moral: expresa unos determinados valores morales y unas creencias acerca de la sociabilidad humana, que iremos explorando poco a poco. Por eso decimos que es una cultura, y no únicamente un conjunto de modales, usanzas y buenas maneras sin contenido.

El doble significado de la palabra civismo encuentra en castellano una feliz coincidencia con el doble significado que posee también una palabra muy afín a ella: ciudadanía. La ciudadanía es, por un lado, el conjunto de mujeres y hombres libres e iguales ante la ley que forman una comunidad política. Y por otro, es también la condición que cada uno de nosotros posee de ser miembro de esa comunidad: es un atributo que nos confiere el derecho al voto, el de presentarnos a elecciones, el de recibir subsidios y pensiones o atención médica (si así está previsto por la ley), el de que nuestros vástagos acudan a la escuela pública, y así sucesivamente. Como el dios Jano de los antiguos, la ciudadanía y el civismo poseen una doble cara.

Ni la una ni el otro, sin embargo, están libres de contradicciones. La interacción humana engendra siempre tensiones de poder o influencia, y ello a su vez produce en quienes entran en ella esfuerzos por persuadir y convencer, órdenes que unos dan a otros y que son, o no, atendidas. Afloran así obediencias y desobediencias. Simultáneamente, la convivencia produce reglas —costumbres— que presiden tales situaciones y que unos respetan y otros violan.

No hay quien escape a esta situación: el mundo es así. Como es también inescapable mantener una relación constante con los demás. Esa relación es necesaria además para que alcancemos nuestra condición de seres inteligentes y plenamente humanos. No llegaríamos nunca a serlo si no estuviéramos siempre entre nuestros semejantes, con cuya convivencia aprendemos casi todo lo que sabemos del mundo y de nosotros mismos. Ese proceso de aprendizaje, así como la propia convivencia, tienen una doble dimensión. Algunos de nuestros prójimos causan nuestra desesperación y nuestra desdicha: algunos son nuestros enemigos, otros nos martirizan o incomodan, otros nos traicionan, y otros, finalmente, mandan y ordenan

contra nuestra voluntad. Muchos son meros rivales que no actúan premeditadamente contra nosotros, pero como tales los percibimos. (Pensando en todos ellos opinó lapidariamente un filósofo, Jean-Paul Sartre, que «el infierno son los otros», los demás.) Pero también en otros casos se manifiesta la otra cara de la convivencia: en nuestros prójimos buscamos y hasta a veces encontramos la dicha. Nuestros amigos, amantes, familiares queridos, aliados, o simplemente las gentes amables que nos premian con su reconocimiento o su agradecimiento por algo que hacemos, guardan los resortes de nuestro contento. Al igual que, en no poca medida, tienen en sus manos la causa de nuestro descontento. En todo caso buscamos siempre en los demás aquello que nos puede hacer felices. Para unos será la riqueza, para otros los honores, o el simple reconocimiento de sus esfuerzos. Y para casi todos, de los demás depende el goce de la mera convivencia gregaria o de la compañía entre seres queridos, el ejercicio placentero de la convivialidad. Todas éstas son manifestaciones y formas de sociabilidad.

Para todos los humanos es esencial el disfrute y expresión de la sociabilidad. No somos ni robinsones ni eremitas natos. El propio Robinsón Crusoe, solo en su isla desierta, no hizo sino esperar con imperturbable paciencia la aparición de una nave en el horizonte que le trajera alguno de sus congéneres, arrancándole así de su forzada soledad. De muy buen grado volvió a la civilización, con todos sus presuntos inconvenientes, a pesar de su extraordinaria traza en haberse montado la vida por su cuenta, en el sentido más literal de la palabra. Los ermitaños, por su parte, parece que han escogido su condición solitaria, mas no sólo forman una parte infinitesimal de la humanidad sino que muchos de ellos se retiran para estar de algún modo aún más presentes en la sociedad que han abandonado: aceptan dádivas, se proclaman santos e intercesores entre los hombres y los dioses. Quienes huyen del mundanal ruido enseñan lo que ellos creen que es la vía recta a los demás. No los ignoran.

Inevitablemente, la humanidad está compuesta por animales políticos en el sentido amplio de la palabra, que no excluye que a muchos les interese poco la política misma y que sólo una minoría se dedique profesionalmente a ella. Todo lo que somos ha sido producido socialmente, por esa «ciudad» a la que pertenecemos: el idioma que hablamos, el país en que nos hemos

criado o en el que habitamos, los conceptos que usamos, la economía de la que vivimos, todo tiene un origen social concreto. Si creo en la Santísima Trinidad, si tengo rudimentos de álgebra, si sé guiar un automóvil, si entiendo el castellano, si soy pobre, si nací aquí porque mis padres emigraron desde otro país, todo lo que determina y define mi vida pasa por el cedazo y se gesta en el crisol de la sociedad de la que formo parte.

Pero eso —nuestra condición de animales sociales, o en sentido más específico, de animales políticos— no agota nuestra realidad. El hombre se forma una idea de su propia vida, sopesa los que intuye que son sus intereses y *vive intencionalmente*. Es decir, se forja también su propia vida. Ésta es también resultado de su raciocinio y voluntad. Posee una razón —mediante la que evalúa, analiza, considera y delibera consigo mismo— y la aplica a los recursos que posee para intentar lograr aquello que le atrae. Tales recursos son distintos para cada uno de nosotros y varían de un lugar a otro y según cada cultura. Así, la belleza de una muchacha es un recurso en la concurrencia que se establece entre los jóvenes en las rivalidades y escarceos eróticos a los que éstos se entregan. La fuerza es un recurso para el atleta. La riqueza de su familia lo es para el niño a quien sus padres mandan a una escuela privada muy selecta. A medida que transcurre el tiempo acumulamos unos recursos y perdemos otros. Nuestros atributos personales son recursos de igual modo que también lo son las condiciones sociales de nuestra existencia.

Decíamos que nuestra convivencia es difícil. Ello sucede, fundamentalmente, por tres razones: la primera es que muchos deseamos, con recursos desiguales, los mismos bienes, que son escasos; la segunda, que una parte muy sustancial de la humanidad siente pasión por dominar a los demás; y la tercera, que con demasiada frecuencia los criterios egoístas predominan sobre los altruistas. Las tres causas de conflicto son distintas, pero no son mutuamente excluyentes. Las encontramos juntas a cada paso, pero podemos separarlas para analizarlas. Veámoslas.

1. El conflicto que surge de la mera escasez de recursos se resuelve, no pocas veces, de forma pacífica. Tan es así que ni nos solemos dar cuenta de que existe. El civismo tiene mucho que ver con ello. Así, hacemos

ordenadamente cola ante la taquilla de un teatro hasta que se acaban las entradas. (Y reprobamos a quien se la salta.) Nos presentamos una y otra vez a unas oposiciones para cubrir vacantes en la administración, sin ofendernos ni querellarnos con los que han sido admitidos. (Aunque no aceptemos de buen grado que algunos hagan uso de sus influencias para conseguir plaza.) Y hasta entramos en la dura pero pacífica liza de la competencia de un mercado, aceptando sin protestar que unos se enriquezcan, otros sucumban, y otros vayan tirando. Es cierto que a veces se producen situaciones muy violentas en la lucha por bienes escasos, sobre todo si es para sobrevivir, como sucede cuando hay una penuria de alimentos, pero esta suerte de conflicto, precisamente por ser extrema, exige un civismo heroico. Y no por ello menos necesario: de ahí nuestra admiración por quienes en un naufragio o catástrofe ni pierden la sangre fría ni la buena educación. Ensalzamos a quienes, en tales circunstancias, ceden lugares de salvación a los más débiles o les tienden la mano con riesgo de su propia vida.

2. La segunda razón por la cual la convivencia civilizada se hace difícil, y por la cual se producen enfrentamientos, explotaciones, malos tratos y, con demasiada frecuencia, toda clase de violencias, proviene de nuestra pasión por dominar (y a veces hasta dañar) a los demás. Ésta es una cuestión muy delicada. Y mucho más difícil de esclarecer que la anterior, porque no depende de circunstancias objetivas (escasez constatable de recursos), sino de la propia naturaleza humana. Sobre ella, en este terreno, no hay un acuerdo universal. Por lo pronto, hay una venerable tradición de pensamiento que supone en el ser humano un componente innato de maldad. Según ella no sólo seríamos seres egoístas sino también seres capaces de hacer daño a nuestros congéneres. Muchos seríamos capaces hasta de gozar con ello. Desde la creencia religiosa en el pecado original hasta varias teorías filosóficas sobre nuestra presunta maldad innata nos encontramos con toda una batería de interpretaciones sombrías sobre la naturaleza humana, con grados diversos de pesimismo, que asumen esta disposición en la raza humana. Para ellas la civilización —inclusas las

formas de civismo que caracterizan a cada una de ellas— no sería más que un barniz siempre presto a esfumarse ante los ímpetus de nuestra maldad subyacente.

Hay una tradición diametralmente opuesta a esta noción. Es la que sostuvieron, por ejemplo, Rousseau y Freud. Para ella los hombres seríamos, por el contrario, buenos por naturaleza, aunque corrompidos por alguna causa externa: la misma civilización, con sus hipocresías y perversidades, sería una de ellas. Un orden social adecuado permitiría que aflorase nuestra primigenia inocencia, echada a perder por una historia que la ha desvirtuado. Pero tal orden no existe o, como dirían algunos, no existe aún. En todo caso es posible discrepar de la noción de que pueda crearse una sociedad totalmente libre de malicias ni conflictos, poblada solamente por seres esencialmente buenos y altruistas y sin embargo sentirse atraído por la idea de que vale la pena esforzarse por crear condiciones sociales que fomenten la buena conducta, la virtud ciudadana y también una vida interesante y relativamente feliz para el mayor número posible de personas.

Sea cual sea la verdadera causa de las inclinaciones malignas que no pocos muestran en su conducta, lo cierto es que existen. Mientras esperamos a conocer de modo persuasivo cuál es la senda para eliminarlas sin caer en mayores males —obligarnos por la fuerza a ser buenos plantea toda suerte de problemas prácticos— nada nos impide constatar su presencia. Una presencia que nos atañe directamente, pues el civismo es sin lugar a dudas un modo para poner coto a sus excesos.

Ni el deseo de dominar (por dominar) ni el de dañar (por dañar) son los mismos en cada uno de nosotros. Es evidente que la inclinación por dominar o dañar a los demás (que son dos cosas distintas aunque a veces vayan juntas) no aparecen en todos por igual, ni todos los que la exhiben la ejercen en los mismos territorios. Hay mandones en una empresa que son, en su hogar, mansos. Y hay seres dominantes en sus casas que son obedientes en la calle. Hay quien daña o manda por sadismo o pasión y quien lo hace por necesidad o deber, o hasta por cariño. (Quien bien te quiere te hará llorar, dice el refrán.) Desde la saña del psicópata hasta la suave amonestación de una madre a su hijo travieso hay un inmenso

espectro de expresiones de asimetría de poder. Lo que hace que éste sea o no aceptable es su *legitimidad*, la condición que obliga a las gentes civilizadas a aceptar una autoridad.

3. La tercera causa de conflicto y de los escollos con que topa toda convivencia armoniosa entre la gente es el egoísmo. No *todo* el egoísmo. El egoísmo es una inclinación necesaria que nos estimula a proteger nuestra vida y hacienda y a mejorarlas. A buscar, ante todo, nuestro propio bienestar material y anímico. Tal inclinación no es sólo beneficiosa para nosotros como individuos sino que tiene con frecuencia repercusiones muy positivas para la sociedad que nos rodea. No es fácil acaparar toda la riqueza que uno crea sin que parte de ella no vaya a parar a manos de otros. Un director de cine recibirá la halagüeña atención del público pero, si además su obra posee calidad, es un regalo para todos. A los científicos no les mueve sólo el afán de saber: sin el reconocimiento social que reciben de su propia comunidad científica y del público en general la ciencia poco avanzaría.

Con la mente puesta en estos beneficios sociales de los motivos egoístas de la conducta, los grandes pensadores del liberalismo moderno siempre nos han recordado que la competencia individualista entre personas guiadas por el afán de promover su propio interés produce efectos agregados que son buenos para la sociedad en su conjunto: aumenta la riqueza general, por ejemplo. La suma de las pasiones privadas y las codicias de cada cual generaría, según esta doctrina, el bienestar de muchos. Los vicios privados producirían virtudes públicas, para decirlo según un célebre adagio. Ello se complementa con el hecho de que, además, muchos intereses individuales son complementarios entre sí. Un ejemplo no menos célebre —que dio el sabio escocés Adam Smith— se encuentra en la parábola del parroquiano sediento y el tabernero. El primero pide su pinta de cerveza para apagar su sed y el segundo se la ofrece para ganarse unos peniques. Cada cual va a la suya y ambos quedan contentos.

Lo malo es que cuando, en general, cada cual va a la suya los resultados distan mucho, con frecuencia, de transformar automáticamente los vicios privados en virtudes públicas. Creer que tal transformación se produce por arte de birlibirloque o porque existe una divina Mano Invisible

—como apuntaba el mismo Adam Smith— que pone orden en el mundo de la concurrencia individualista de todos contra todos es mucho suponer. Tal vez sea cierto que los esfuerzos de tantos capitalistas o empresarios por labrar su propia fortuna, en su conjunto, elevan el nivel de vida de la población en la que viven. Mas queda por demostrar que los fabricantes de armas o los traficantes de droga —que también son empresarios— transformen su vicioso egoísmo en virtuoso altruismo, o que sus esfuerzos redunden en el bienestar de las gentes en general, tal y como propone la teoría. Y es que esa teoría, al hacer hincapié en las repercusiones beneficiosas del egoísmo —para quien lo posee así como para muchos de sus prójimos— no se percata de que unas veces se producen y otras no. El egoísmo es una virtud —por eso hablamos justificadamente de un «sano egoísmo», o de las «ambiciones legítimas» de cada cual— siempre que no arrolle a su paso, por lo menos, la posibilidad del ejercicio del altruismo.

Es muy probable que, con contadas excepciones, los sentimientos egoístas sean en el hombre mucho más poderosos que los altruistas. Que toda la compasión que podamos sentir por los demás se desvanezca o se arrincone ante nuestros afanes egoístas. Decimos esto por dos razones, una de las cuales tiene una relación muy estrecha con el civismo. La primera es que, ante un conflicto serio entre los intereses y ambiciones propios y los de los demás, las gentes se suelen inclinar por perseguir los propios en detrimento de los ajenos. (Y entre los propios hay que incluir a menudo los de la familia o allegados de cada cual.) La segunda razón es la de que, mientras que el egoísmo no necesita ser inculcado —nada hay más egoísta que un recién nacido—, el respeto, la solidaridad, la generosidad y demás virtudes solidarias necesitan de esfuerzos permanentes para que prevalezcan. Nos amonesta el gobierno, nos piden disciplina los maestros, nos amenazan con penas ultraterrenas los clérigos, nos regañan los políticos y, sobre todo, nos censuramos los unos a los otros a cada paso. Y cuando todo falla, la sanción punitiva pende sobre nuestras cabezas: pagamos impuestos a regañadientes o por lo menos sin entusiasmo porque sabemos la que nos caerá encima si nos atrapan.

No es nuestro propósito desarrollar a lo largo de estas reflexiones ningún programa sencillo para que triunfen en el mundo la solidaridad y el altruismo sobre el egoísmo. No sólo no tenemos la fórmula, sino que sería inadmisiblemente pretencioso enmendar la sabiduría disponible, acumulada por la larga experiencia histórica de la humanidad, sobre lo que se puede hacer en este sentido. (Que a pesar de tal sabiduría parece arduo de conseguir.) Lo que en cambio sí cae dentro de nuestras mucho más modestas miras es bosquejar algunas de las características que habría de poseer una convivencia cívica en tiempos como los nuestros. La cual, a su vez, podría producir el *clima moral idóneo* para que prosperaran esas grandes virtudes. (Que, a no dudarlo, existen y se manifiestan cada día. Tanto en la vida de tantas personas abnegadas o capaces de tener en cuenta silenciosamente las necesidades de los demás como en la de aquellas que entregan su tiempo y desvelos a ayudar a otros: la proliferación de movimientos cívicos de solidaridad en todo el mundo es buena prueba de ello.)

La convivencia entre un yo naturalmente egoísta y todos los demás individuos que tienen igual y soberana pretensión de ser igualmente egoístas necesita el cultivo colectivo de un ámbito de virtudes humildes que, a su vez, creen ese clima favorable al florecimiento de las virtudes grandes. Vamos a sugerir aquí de qué modo podríamos entre todos fomentar las primeras —que son las de la convivencia cotidiana— para que las demás sean cada vez más frecuentes y tengan mayor alcance. Por eso no apelaremos en ningún caso a grandes principios —con una sola excepción — ni a majestuosas teorías morales ni sociológicas: más bien al raciocinio cívico, al análisis sereno de qué es lo que más conviene para que sobrevivamos como una comunidad civilizada en un mundo cada vez más complejo y, en algunos sentidos, cada vez más peligroso —como veremos — como es el nuestro.

La base ética de la convivencia es el precepto «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti». Éste, que suele recibir el nombre tradicional de Regla de Oro, tiene una aplicación de máxima generalidad. Así, si algunos teóricos preconizadores del individualismo egoísta universal lo hubieran tenido en cuenta habrían podido solventar el rompecabezas que

supone tener que sostener que un traficante de drogas o un fabricante de armas es un benefactor indirecto de la humanidad aunque sus motivos privados sean malignos y sus vidas poco ejemplares. Habrá que suponer que ni al uno ni al otro les agradaría ser tratados como ellos tratan a sus víctimas indirectas. En nuestro caso, este precepto o gran principio moral tiene una pertinencia inmediata: la vida cívica consiste en tratar a los demás con la deferencia y delicadeza, y no sólo con la buena educación, con la que querríamos que siempre nos trataran a nosotros. Y las consecuencias de ello no son menores.

II
LA BUENA EDUCACIÓN

Hay muchas formas de referirse a lo que llamamos, en general, tener buena educación. Podemos hablar de buenas maneras, cortesía, compostura, urbanidad, modales. Lo malo es que todas son palabras en mayor o menor desuso. No están de moda. A veces no significan nada. Por razones que luego explicaremos, los símbolos, los rituales, los gestos, las formas externas tienden a parecernos irracionales, fatuas, inútiles. ¿Para qué sirven? Estos tiempos —ya se sabe— son terriblemente pragmáticos. Lo que no sirve para ganar dinero, para adquirir poder o para pasarlo bien, está destinado a desaparecer. Es una forma simple y materialista de acercarnos a una realidad que no puede ajustarse a una sola vara de medir. Analicemos el valor de todas esas costumbres que constituyen las buenas maneras a la luz de la que quizá sea su mejor definición. Es la que da Jonathan Swift, el autor de los *Viajes de Gulliver*, y dice así: «las buenas maneras son el arte de hacer que los demás se encuentren bien con uno». Dicho así, no parece que el tal arte sea tan despreciable.

¿En qué consiste ese arte? Digamos de entrada que la buena educación tiene sus reglas. Algunas se aprenden explícitamente. Otras no tanto, parece que existieron siempre, que son casi naturales. Hay unas formas establecidas de saludar, de despedirse, de dar el pésame, de felicitar, de agradecer. Hay también momentos y situaciones para cada expresión. Sabemos cuándo hay que decir «lo siento», «por favor», «no se moleste», «gracias», «perdón». Algunas formas de comportarse son hábitos tan interiorizados que nos han hecho olvidar cuál fue su origen y su razón de ser. Comer usando cubiertos y servilleta, por ejemplo. Pero antes de entrar en detalles, intentemos entender el hecho general. Ser bien educado, como

decíamos, es un arte, pero no un arte libre, si es que eso es imaginable. Tener educación supone aceptar unas reglas. Unas reglas que, como casi todas, son convencionales, artificiales. Podrían ser otras. ¿Son necesarias?

Hemos empezado este libro hablando de la convivencia, pues a eso se refiere el civismo. No se puede convivir —vivir con otros— sin respetar unas reglas comunes. Tampoco se puede jugar, por ejemplo, sin ellas. Incluso los animales las tienen. La diferencia es que, en el caso de los animales, como decíamos en el capítulo anterior, proceden del instinto, no pueden cambiarlas, son innatas. Así es cómo las abejas o las hormigas se organizan en sociedades, los pájaros construyen nidos, los perros manifiestan una fidelidad ciega en sus amos. En nuestro caso, en el caso de los humanos, hay una diferencia importante: las reglas no siempre las proporciona el instinto, podemos cambiarlas y actuar de formas imprevistas por la naturaleza. Por eso decimos que somos no sólo naturaleza, sino también cultura. O que somos civilizados. Aunque esta última palabra hay que usarla con mucha prudencia. La barbarie y la falta de civilidad que ha demostrado el ser humano supera en mucho a la posible barbarie animal. Para no pasarnos, pues, digamos sólo que somos *capaces* de actuar civilizadamente.

Una señal inequívoca de civilización la constituyen las buenas maneras. Son formas que hemos establecido para exteriorizar o reconducir nuestras emociones y sentimientos. O para reprimirlos cuando parecía mal o feo manifestarlos. A causa de estas formas o modales, el ser humano no siempre es espontáneo al mostrar alegría, tristeza, dolor, admiración, odio, respeto. Aprende a controlar sus emociones, incluso aprende a no tenerlas. La buena educación es la manera externa de tratar bien a los demás, con delicadeza, de un modo amable y simpático. Así, uno se acostumbra a reprimir el enfado o a suavizarlo, a manifestar más satisfacción o entusiasmo de los que en realidad siente, a ceder el paso o el asiento a las personas más respetables, a dulcificar el gesto, a sonreír aun sin ganas. Son fórmulas inventadas y socialmente producidas a lo largo de la historia. Son maneras de comportarse con un fin múltiple: decirles a los demás que no

nos son indiferentes, que no pasamos olímpicamente de su presencia. Como en la definición de Swift: decirles a los demás que estar con ellos nos es grato.

Aristóteles dejó dicho que el hombre es un animal que habla. Que tiene *logos*, decía él. *Logos* significa razón y también lenguaje. Pues bien, no hay lenguaje sin reglas. ¿Nos hemos preguntado alguna vez por qué hay que acatar esas reglas? ¿Por qué unas palabras se escriben con *g* y otras con *j* si la pronunciación es la misma? ¿Por qué al caballo se le llama «caballo» y al árbol, «árbol»? ¿Por qué las palabras deben concordar en género y en número, como indica la gramática? Sólo hay una respuesta: sin reglas —sin un canon gramatical y semántico, sin unas normas de sintaxis y de ortografía— nos entenderíamos y nos comunicaríamos peor, o no podríamos hacerlo. Las reglas pueden, en efecto, ser otras. Lo impensable es no tenerlas si hemos de vivir en comunidad. Las reglas sirven para facilitar las relaciones entre los humanos. Es cierto que a veces las reglas complican las relaciones en lugar de hacerlas más fáciles. Complicarse la vida es también una especialidad del ser humano. En todo caso, lo frívolo sería rechazar de plano las fórmulas, las formas o las reglas porque son demasiadas, porque se nos antojan ridículas o —absurda objeción— porque son convencionales. ¿Hay algo de lo que hacemos en sociedad que escape a la convención? Distingamos, pues, entre dos cosas distintas: una cosa es darse cuenta de que no es posible vivir sin reglas; otra, decidir cuáles son las más convenientes, las más económicas y comprensibles o las menos molestas. Decidir razonablemente qué reglas son superfluas o innecesarias —lo cual es legítimo e incluso aconsejable— no significa decidir que es posible suprimirlas todas y vivir sin ellas.

Volvamos a la idea de que las reglas de la buena educación son signos de civilización. Un sociólogo notable, Norbert Elias, compuso un libro muy interesante para explicar el tema que estamos tratando: *El proceso de civilización*. Allí da buena cuenta de la evolución de las maneras de comportarse en sociedad a lo largo de la historia, en especial, a lo largo de la historia del mundo occidental. En la Edad Media, en el Renacimiento y hasta el siglo XVIII son muchos los libros que pretendían instruir a las gentes sobre las buenas maneras. Contenían instrucciones dirigidas a los niños y,

en principio, a los nobles. Hoy los vemos como libros divertidos y curiosos pues algunas recomendaciones son realmente obsoletas para nuestro tiempo. Otras son tan evidentes que parece absurdo proponerlas. La palabra «cortesía» refería, en la Edad Media, a las costumbres de la corte. Las costumbres de la gente fina no sólo eran distintas de las de los plebeyos, sino que marcaban la pauta de lo que había que hacer en la «buena sociedad». Eran la norma.

Con la modernidad y la voluntad de nivelar las clases sociales, las costumbres de unos y otros se mezclan: la corte se aburguesa y los burgueses se aristocratizan. Sea como sea, ya no es de cortesía de lo que se habla sino de «civilidad», un concepto más igualitario que el anterior. Más adelante, se hablará de «civilización». En el siglo XIX, cuando Europa se considera a sí misma la cuna de la civilización, en lo que se piensa es en civilizar a los países coloniales y exóticos así como a las clases más bajas de la propia sociedad. Recordemos el argumento del *Pigmalión* de George Bernard Shaw: un profesor de lingüística se propone «civilizar» a una muchacha plebeya y pobre, enseñándole a hablar y a comportarse correctamente, es decir, según las pautas de lo que él, ingenuamente, cree que son unos valores superiores: las de las clases dominantes en la Inglaterra victoriana.

Puesto que el ser humano es un animal que habla, los gestos y el lenguaje van unidos. Las buenas maneras son maneras de comportarse, de actuar, y también maneras de hablar. Entre las maneras de comportarse, lo que merece más atención en los libros antiguos son las instrucciones sobre la forma de comer. No ser el primero en servirse, no revolver en la fuente ni escoger el mejor trozo, lavarse las manos antes de comer, no comer con la boca abierta, no sonarse o no escupir sobre la mesa, usar bien el tenedor y el cuchillo. Recordemos que los platos no existían, tampoco las servilletas ni los pañuelos. Se usaban mucho las manos, por eso había que lavárselas antes y después de la comida. Las funciones que llamamos «naturales» eran mucho más explícitas y menos discretas que ahora.

El uso del lenguaje también ha estado sometido desde siempre a una criba que distingue lo adecuado de lo inadecuado y que refleja la clase y la educación de cada cual. La pauta de lo que se debe decir la fijaba

igualmente la gente de alta alcurnia. Era ella la que hablaba «como se debía» y la que reprobaba las «malas palabras», los juramentos y expresiones soeces, los tacos. La idea es que las palabras «bajas» sólo pueden ser señal de «baja» —es decir, poca— educación. Los mal educados eran, por definición, pobres. Era un modo cruel de separar al noble del villano, de hacer creer que los privilegiados eran mejores que los demás. El lenguaje distinguía y separaba, como ocurre también ahora, a los estratos y grupos sociales.

Lo que se ha buscado, con todo este cúmulo de prescripciones, es, además de la distinción de clase, el *autocontrol* de la persona. Para ser más precisos, el autocontrol de las pasiones o sentimientos espontáneos. Vivir con otras personas obliga a reprimirse, a no hacer lo que a uno le viene en gana en cualquier momento. Se reprimen las emociones y los instintos. En su lugar, aparece la razón y la conciencia moral. Uno no hace lo que quiere sino *lo que se debe hacer*. El individuo se pone una máscara y aparece ante los demás como éstos le piden que aparezca. La marcha hacia la civilización ha sido el proceso de levantar un muro entre el yo y los otros o entre el yo y la sociedad. Lo que uno siente en lo más hondo, pocas veces aflora del todo a la superficie. ¿Es bueno que exista ese muro? Bueno o malo, parece que es el precio que hay que pagar por una convivencia en paz y tranquilidad.

En todo caso es muy importante constatar que máscara y muro varían en el grado de rigidez. Se piden buenos modales, pero éstos pueden ser suaves y, bajo ciertas condiciones, puede aceptarse que una persona exprese sus emociones con fuerza y sinceridad. En otras ocasiones y en ciertas sociedades o comunidades, en cambio, se exige a sus miembros grados de hipocresía rayanas en la más triste falsedad. Estar a favor de los buenos modales no entraña estar a favor de ahogar la vida y la sinceridad tras el muro de una farsa social implacable.

Es cierto, en cualquier caso, que la civilización ha venido de la mano de la represión social. Freud lo explicó en un certero y breve ensayo titulado *El malestar en la cultura*. Efectivamente, el precio de la civilización, de la cultura, de la educación es un montón de renuncias. Solemos pensar que el tiempo ha ido relajando las costumbres. Más bien lo

que ha ocurrido es que muchas formas impuestas por el pasado, hoy se dan por supuestas. Ni siquiera son vistas como reglas. Defecar y orinar en privado, no comer con los dedos, son costumbres tan indiscutibles que parecen naturales. Pero también el dormir y las relaciones sexuales han sufrido una privatización creciente y han perdido en —digamos— naturalidad. El sentimiento de vergüenza ante ciertas procacidades o indecencias no es anterior al siglo XVIII. Voltaire cuenta cómo la marquesa de Châtelet no se siente embarazada por bañarse desnuda ante su criado: el criado no la ve desnuda; es sólo un sirviente y no un hombre. La civilización ha implicado igualdad, sin duda, pero también privacidad y vida íntima, lo cual significa mayor ocultamiento de la espontaneidad.

Sin embargo, aunque unas represiones hayan desaparecido y otras hayan sustituido a las anteriores, hoy tendemos a dejarnos llevar por la impresión general de que todo ese encorsetamiento de las costumbres en unas maneras canónicas es un atraso. La historia de las buenas maneras la vemos como una serie de anécdotas interesantes y curiosas, pero muy anticuadas. Nos parece que la modernización, incluso el progreso están reñidos con las inhibiciones. El porqué de las normas nos atormenta y nos obsesiona. Buscamos la explicación racional de todo. El «no es elegante», «no está bien», «no se hace», podían servir como respuesta en épocas pasadas, pero hoy son insuficientes. En algunos casos, la racionalidad de las costumbres es evidente: no es higiénico ni saludable comer con los dedos. Está bien que se haya impuesto la costumbre de usar los cubiertos. Pero no todas las reglas son así de razonables. Muchas de ellas parecen terriblemente gratuitas, sin razón de ser. Los signos de deferencia hacia la autoridad o hacia los superiores ¿no son puro vestigio de la época feudal?, ¿no somos todos iguales?, ¿por qué tantas señales de respeto? En cuanto a la represión de los sentimientos ¿no es pura mentira?, ¿no es mejor ser sincero y mostrarse irritado si uno lo está o no exagerar las muestras de contento?, ¿qué explicación puede tener tanto disimulo?, ¿no era un valor la autenticidad?

Las reglas son todas represivas. Hemos dicho que no podemos vivir sin ellas, pero también que cuantas menos mejor. Esas reglas que configuran la buena educación ¿no serán las más superfluas? Al fin y al

cabo, la compostura, los buenos modales o las buenas maneras siempre han estado muy cerca de la decencia, la modestia, la discreción. El puritanismo y los códigos religiosos han influido mucho en maneras de hacer que pretendían ser correctas y sólo eran reflejo de tabúes y prejuicios. Pensemos en todas las prohibiciones con respecto a la comida, en los comportamientos diferenciados y separados de las niñas y los niños, en las formas infinitas de represión sexual. Puesto que la educación ha estado durante siglos en manos de religiosos, tendemos a extrapolar nuestra prevención frente a una educación no laica a todo lo que constituyó la educación en el pasado, un aspecto muy básico de la cual era, precisamente, la compostura, las buenas maneras.

Las prohibiciones hoy están mal vistas, sobre todo de cara a la infancia. El caso es que las reglas no se aprenden sin prohibiciones. El «¿qué se dice?», «eso está feo», «eso no se hace» son formas de introducir hábitos de comportamiento en los niños pequeños. Más tarde los padres más sensatos tratan de explicar también *por qué* ciertas cosas no se hacen, o son feas, o hay que dar las gracias. Pero, de entrada, el razonar más bien estorba o no se entiende. Educar es también coaccionar, no nos engañemos. El niño descubre lo que debe hacer a través de un «no» que no cesa. Seguramente es así porque siempre es más sencillo denunciar lo que está mal, que indicar qué está bien. Más sencillo, más rápido y más fácil de entender. Además, las normas dan seguridad. Una seguridad poco madura, admitámoslo, pero seguridad al fin y al cabo. Cuando hay reglas claras sabemos a qué atenernos. Si no las hay, todo es posible. Y los que están aprendiendo a desenvolverse en la vida, los niños, se sienten perdidos y confusos.

Otra razón que nos mueve a menospreciar las reglas de la buena educación es el derecho a la igualdad. Ya no existen clases sociales a la antigua usanza, aunque siga habiendo ricos y pobres y las separaciones clasistas continúen existiendo. La escolarización, en las sociedades desarrolladas, es un derecho y una obligación que, afortunadamente, en general se cumple. La mezcla relativa de clases ha traído inevitablemente el desprecio de muchas formas consideradas de buen tono o de buen gusto por los aristócratas de antaño, que se creían mejores, o los burgueses de ayer.

Hoy parece que no haya individuos mejores, con autoridad para imponer normas de comportamiento. Las únicas normas aceptables por todos son las que dicta el respeto a los derechos humanos. Lo demás es visto como residuo de otras épocas que, o bien tienen una justificación racional, incluso científica, o, por el contrario, son perfectamente eliminables.

Es difícil dar respuestas convincentes a los reparos que suscitan las reglas de la buena educación, porque, ciertamente, eso que llamamos «mundo civilizado» es algo muy ambiguo y contradictorio. Hay individuos muy canallas que, sin embargo, hacen gala de una educación exquisita. Las buenas maneras, precisamente porque fueron las normas de las clases pudientes y refinadas, demasiadas veces han sido sólo el escaparate de una realidad putrefacta y detestable. Frente a la hipocresía de la actuación para la galería, reivindicamos la autenticidad, la extroversión. Siempre nos ha parecido simpática la actitud de los filósofos cínicos griegos —que no eran cínicos en el sentido peyorativo que hoy tiene la palabra—, que despreciaban las normas y rompían las convenciones sociales por lo que tenían de encubrimientos de una realidad podrida. Su sinceridad aún nos admira.

Las anteriores críticas no están totalmente desprovistas de razón, incluso de buenas razones. En realidad, podemos resumir las objeciones que hoy encuentra la práctica de la buena educación en tres grandes ideas: 1) son prácticas represivas, prohibitivas, traumatizantes; 2) perpetúan diferencias anacrónicas; 3) contribuyen al alarde del comportamiento falso y fatuo.

1. Empecemos por la primera idea: las prohibiciones y las represiones deben ser eliminadas. Ni siquiera la infancia las necesita. Es una teoría un tanto ingenua, que debe mucho a un romanticismo un tanto trasnochado. Del pensamiento romántico, como reacción a un racionalismo excesivo, hemos heredado la idea de que la apariencia, lo artificial, lo convencional, las máscaras son malas, mientras lo espontáneo, lo instintivo, lo emotivo y natural siempre es bueno. El psicoanálisis ha contribuido a asentar los prejuicios que se esconden en esa dicotomía. También algunas modas psicopedagógicas, que colocan al niño en un pedestal intocable y

consideran que enseñarle cualquier cosa que entrañe disciplina es crearle traumas irreparables. El movimiento *hippy* en los años sesenta fue una respuesta y una salida simpática al agobio represivo. Su eslogan «prohibido prohibir» resume toda la doctrina de los *hippies* y recoge indiscriminadamente estas concepciones románticas sobre la presunta maldad de cualquier prohibición.

2. Hablemos de la igualdad. Si, como hemos visto, el origen de las buenas maneras son las cortes medievales, o la *urbs* romana (de ahí viene otra de las palabras que las designan: urbanidad), ¿qué hacemos hoy conservando formas que sólo pretenden marcar diferencias de clase, de riqueza, de categoría? Cierto. Si las buenas maneras sólo fueran eso, habría que erradicarlas sin más. El caso es que quizá algunas diferencias deban conservarse. Por ejemplo, entre los mayores y los menores: tratar con deferencia y respeto a los mayores ¿implica necesariamente destruir la confianza? En España somos hoy muy dados al tuteo, mucho más que en ningún otro país donde parece mal tutear al recién conocido. El tuteo se considera una loable muestra de confianza. ¿Realmente es así? ¿Es posible sostener que tras la campechanía que supone el tuteo inmediato y el estilo desenfadado e igualitario no se mantienen las diferencias de poder y privilegio? La cultura norteamericana, que inició el estilo desenvuelto en el mundo moderno, se escuda en un igualitarismo ideológico muy fuerte, pero nadie que conozca bien los Estados Unidos negará que es un país en el que no existan diferencias sociales —las hay, y algunas muy discriminatorias— ni tampoco que unas formas de hipocresía no hayan sustituido a otras más antiguas.

Es cierto que las reglas de buena educación han solido distinguir entre clases y categorías. Pero ¿hemos dejado de distinguir al eliminarlas? ¿No es cierto que las reglas de cortesía están siendo sustituidas por las normas que impone la moda? La moda —que viene hoy de la mercantilización universal — es otro artificio, desprovisto, en este caso, del fin que tenían aquellas normas, que era hacer más agradable y fácil la convivencia. Las modas imponen convenciones por edades y grupos sociales. La distinción, en tal caso, es un fin en sí misma. En la moda no hay un significado que la

trascienda, como lo hay en las buenas maneras que pretenden ser expresión de respeto a los demás. Por otra parte, la moda no está desprovista de reglas, como lo demuestra la jerga lingüística juvenil, la forma de vestir, los ritos de las salidas nocturnas o el impulso concertado e irresistible hacia la grosería, el mal gusto y la insolencia infundada. Todas constituyen formas convencionales destinadas a afirmarse ante los otros, incluso a desafiarlos, y a encerrarse en la tribu de los iguales.

3. ¿Y la hipocresía que rezuman muchas supuestas expresiones de buena educación? ¿Por qué no llamar siempre al pan, pan y al vino, vino? También en esa pureza observamos una nostalgia romántica. Cierto que todo puede pervertirse. La vida en sociedad lo pervierte todo, decía Rousseau desde su fe en la bondad del primitivo. Pero si creemos que somos animales culturales, incapaces de una vida asocial, hay que pensar que el refinamiento cívico forma parte de nuestra realidad. Si no fuera así, no daríamos ningún valor a la estética, que es también cultivo de la forma y la apariencia. ¿Cuántas cosas inútiles hacemos y las justificamos sin más, sencillamente porque nos gusta hacerlas? El fin de la buena educación tiene que ser el vivir y convivir más a gusto. No siempre se vive más a gusto yendo con la verdad cruel y descarnada por delante. Vivir con otros implica, a veces, tener que fingir: fingir que me gusta la comida que me ofrecen, fingir que me cae bien aquella persona que me resulta odiosa, fingir que no me aburre la conversación del otro. ¿Cómo convivir con lo que nos incomoda sin disimular por lo menos un poco? ¿Qué gano con ofender a cuantas personas no me gustan y que nada malo me han hecho? La buena educación se basa en esa trampa que roza la falsedad y el engaño.

Es peligroso afirmarlo así, llanamente, porque puede dar pie a convertir la mentira en norma. Pero no se trata de eso. Se trata de defender una cierta complejidad y una cierta puesta en escena, que es la clave de vivir felizmente con los demás. La explicación racional no siempre es separable de la explicación emotiva o sentimental. Desde la perspectiva de las buenas maneras, el ¿para qué? o el ¿por qué? sólo tienen una respuesta: estar bien con los demás y, por lo tanto, con uno mismo.

Quizá las buenas maneras no sean más que el principio, el punto de partida o el medir para la adquisición de unos hábitos que luego habremos de llamar morales. Las buenas —y malas— maneras, si se aprenden bien, acaban siendo un hábito. Los pedagogos saben que educar significa inculcar hábitos. Hábitos de limpieza, de orden, de puntualidad, de mínima seriedad, de silencio. El fin de todos ellos es la vida en común y en paz. Es a través de hábitos como van cambiando las actitudes de las personas, cómo se forman esas cualidades que los griegos llamaron «virtudes». Tal vez sea el mejor modo de enseñar a respetar y estimar a los demás. Insistiendo en el «gracias» y en el «por favor» se adquieren los hábitos de la buena educación y las muestras del respeto. Quizá sea la manera más eficaz de adquirir aquellas actitudes que abren las puertas a la solidaridad y a la caridad.

El bien y el mal se aprenden como el bien o el mal hecho a los otros. El respeto a la persona, a la dignidad de todo ser humano es el principio incuestionable y fundamental de la moral. Las buenas maneras no son más que la forma externa de expresar ese respeto debido al otro. En la medida en que son eso y no otra cosa vale la pena conservarlas o sustituirlas por otras. Lo que seguramente no nos gustaría es que desaparecieran.

¿Hay que concluir de lo dicho que las personas educadas son, sólo por ello, buenas personas? Ya hemos dicho que no. La buena educación es un paso, quizá el más elemental, pero no el único. Lo que seguramente es cierto es que las buenas maneras ayudan a desplegar otras formas de bondad. Puesto que no tenemos más remedio que vivir con nuestros congéneres, de cara a los demás, lo que mostramos es parte de lo que somos. Por lo tanto, esa manifestación externa de la bondad y del respeto algo debe ayudar a la construcción de una bondad más íntima y más auténtica. En realidad, las buenas maneras, aunque se plasman en gestos y en palabras, son algo más que formas: son actitudes de delicadeza y deferencia hacia los demás seres humanos. Su práctica los dignifica a ellos y también a nosotros.

III
DERECHOS Y DEBERES

«Todos los hombres son iguales» es un principio que, desde hace siglos, se considera el fundamento de la justicia. Sabemos que no es cierto que todos seamos iguales: en nuestro mundo hay desigualdades, algunas de ellas muy injustas. Hay pobres y ricos, enfermos y sanos, guapos y feos, individuos listos y brillantes que parecen haber nacido de pie y otros a los que la fortuna o sus capacidades les acompañan poco. También hay hombres y mujeres, viejos y jóvenes, negros y blancos, africanos y europeos. Nos referimos, claro está, a esas desigualdades no buscadas ni queridas: uno nace siendo rico o pobre, hombre o mujer, negro o blanco; uno llega a viejo aunque no lo quiera y nadie persigue la mala suerte. Nadie merece algunas desigualdades, pero ahí están. Y lo peor no es que existan, es que son causa de exclusión y discriminación: el pobre, el negro, el judío, el gitano, el menos listo, las mujeres son o han sido condenados a distintas esclavitudes y a vivir una vida en ocasiones indigna de un ser humano. Parece como si hubiéramos de desesperar ante las diferencias que la mala suerte nos depara y ante las que son fruto de la injusticia humana. Pensando en estas últimas, George Orwell en su célebre sátira *Animal Farm* ironiza sobre el principio de igualdad y lo corrige así: «Todos los cerdos son iguales, pero unos son más iguales que otros.»

Algo se ha hecho para ir equilibrando las desigualdades y las diferencias injustas. Las sociedades llamadas avanzadas —que, a veces, son avanzadas sólo en lo económico, pero no en otras cosas no menos importantes— han creado un modelo de Estado llamado el Estado del bienestar que garantiza el respeto y el cumplimiento de los derechos llamados sociales. Son los que garantizan unos bienes mínimos para todos: la educación, el cuidado de la salud, las pensiones, el empleo, la vivienda digna.

La expansión y el crecimiento del Estado del bienestar nos ha hecho a todos muy conscientes de que somos sujetos de derechos. Hemos interiorizado el principio de igualdad. Lo hemos interiorizado bajo la forma de unos derechos fundamentales cuyo cumplimiento debe exigírsele al Estado. Tan seguros estamos de que tenemos unos derechos mínimos que, con frecuencia, olvidamos la segunda parte de esa condición que nos define como sujetos de derechos. Olvidamos que los derechos implican deberes. ¿Deberes por parte de quién? De las instituciones públicas, sin duda, porque son las administraciones del Estado y los gobiernos los que tienen que ejecutar las leyes y hacer que se apliquen adecuadamente. Pero no sólo de las instituciones. En una democracia, cada individuo es un poco responsable de lo que pase en el conjunto de la sociedad. Cada uno debe aportar su grano de arena. Y sobre todo tienen que hacerlo aquellos que, en el reparto de los bienes más preciados, se encuentran más favorecidos. Los varones blancos, ricos, inteligentes y bien situados —los que han predominado en la historia— han de aportar más que los que carecen de alguno de tales atributos o de todos ellos y, en consecuencia, se ven o se han visto condenados a llevar vidas más miserables.

Nadie, pero sobre todo el que más tiene, puede desentenderse del bienestar y la felicidad del resto. Ése es el compromiso que obliga al ciudadano de una democracia. Cada cual tiene, por supuesto, derecho a unos fines y objetivos privados: su familia, su profesión, sus propiedades, su dinero. Pero ¿acaban ahí los fines del ciudadano? ¿Todo lo que una persona ha de proponerse es vivir lo mejor posible sin pensar en nadie más? La fórmula «cada uno a lo suyo» ¿define satisfactoriamente el fin de la vida humana? ¿Puede funcionar bien una sociedad de egoístas, donde no haya un ápice de altruismo? ¿Puede considerarse que es una sociedad decente?

Generalmente, cuando hablamos de nuestros derechos, pensamos en dos cosas: el derecho a ser libres y el derecho a ser felices. Lo entendemos como las dos caras de una moneda: si soy libre, si tengo derecho a preferir entre una serie de opciones, si puedo escoger qué quiero ser y qué quiero hacer con mi vida, es porque creo que la satisfacción de mis preferencias me dará mayor plenitud y me hará más feliz que otros fines que me vengan impuestos o programados por alguien ajeno a mí. Por eso protestamos y nos

rebelamos contra los totalitarismos y los fundamentalismos que tratan de imponer formas de pensar, creencias e incluso maneras de vivir. No queremos nada impuesto: cada uno sabe mejor que nadie lo que desea y lo que prefiere.

Es un razonamiento perfectamente legítimo. Sin embargo, hay una pregunta que ningún ser humano, que se precie de serlo, puede eludir. Es la siguiente: ¿tenemos derecho, realmente, a ser felices independientemente de lo que ocurra a nuestro alrededor? ¿Tenemos derecho a serlo incluso a costa de la felicidad de los demás? Lo hemos dicho ya en el primer capítulo: no somos robinsones en una isla desierta. Formamos sociedades y algo nos empuja a preocuparnos por los demás y a ocuparnos también de ellos. Ese algo a veces es un sentimiento más o menos natural: los padres se preocupan por sus hijos, éstos por sus padres ancianos, nos conmueve la enfermedad y el dolor en especial cuando afectan a los seres más queridos, nos estremece el hambre y el terror cuando nos percatamos de que existen, aunque sea a través del televisor. David Hume decía que son los sentimientos de simpatía o benevolencia, que tenemos naturalmente, los que nos hacen reaccionar ante el dolor y el sufrimiento ajenos. El problema es que esos sentimientos no solemos repartirlos demasiado bien: los dirigimos a quienes nos son más cercanos y tendemos a ignorar a los que nos quedan más lejos. Con lo cual, algunas personas, incluso pueblos enteros, no reciben protección de nadie. De repente, instigados por reportajes televisivos, se pone de moda la adopción de niñas abandonadas en orfelinatos chinos. O se hace una campaña desmesurada —si la comparamos con otras necesidades no menos urgentes— para ayudar a los refugiados ruandeses. Nadie se acuerda del resto de la humanidad que sufre. Y nadie se seguirá acordando de las niñas chinas y de los pobres ruandeses cuando cese la propaganda.

Por eso, porque nuestros sentimientos espontáneos no siempre son fiables y justos, no basta confiar en la benevolencia natural: hay que hacer justicia. Tiene que haber leyes que obliguen a ser benevolente y simpático con el desfavorecido del que nadie se puede acordar, que obliguen a subsanar también la miseria que nadie percibe. Hace poco, el Parlamento catalán aprobó un decreto que obligaba a los hijos a atender a sus padres

ancianos. ¿Era necesario decirlo con un decreto? Pues, al parecer, sí lo es. Es necesario cuando la naturaleza se esclerotiza o se pervierte y no funciona como debiera.

Esperemos que no se entienda mal la idea de que es preciso obligar a la benevolencia. Evidentemente, no se puede forzar a nadie a ser, a regañadientes, bueno con los demás. Las consecuencias serían las contrarias a las pretendidas. Nos referimos al hecho de que son las leyes, la ciudadanía y los gobiernos —todos juntos— los que han de esforzarse por crear las condiciones adecuadas para que se produzca la solidaridad y el altruismo. Las conductas generosas y altruistas no aparecen por arte de magia. Deben ser estimuladas a través, entre otras cosas, de la reconducción de recursos públicos en beneficio de los más necesitados. Es una obligación que atañe, sobre todo, a las sociedades prósperas donde el bienestar está mejor repartido y las necesidades básicas están cubiertas.

Volvamos al derecho a ser libres y felices. Sin duda, tenemos ese derecho. Pero con una limitación que John Stuart Mill formuló mejor que nadie: el único límite que debe tener la libertad es el daño al otro. Es otra forma de decir que los derechos de los demás me obligan en cierto modo, generan deberes. Los filósofos existencialistas entendían la vida como un compromiso. Y no se equivocaban. A medida que uno va ganando en libertad y en independencia personal, empieza a adquirir una serie de compromisos: crea una familia, tiene unos hijos, encuentra un empleo, vota un programa político, se hace socio de un club deportivo o miembro de una asociación cívica. Todo lo hace libremente, pero esos *haceres*, al mismo tiempo que le producen satisfacción, le obligan, le comprometen. Le comprometen con su cónyuge y sus hijos, con la empresa donde trabaja, incluso con el partido por el que apuesta. Impiden hacer lo que le apetece o le viene en gana en cada momento. Comprometerse quiere decir que lo que ocurra a continuación, las consecuencias de nuestras elecciones, no pueden dejarnos indiferentes. Somos responsables de ellas. Lo decía Sartre de una forma un tanto melodramática: «Cuando elegimos, elegimos por toda la humanidad.» El joven que decide hacerse objetor de conciencia o insumiso no sólo decide por él: su decisión tendrá consecuencias —como se está viendo— en la evolución de la ley del servicio militar.

Por supuesto, hay unas decisiones más triviales que otras. Algunas —la mayoría— no contribuyen a cambiar ni a conservar nada. Pero otras sí. La madurez moral consiste en saber discernir las unas de las otras. Y actuar con mayor conciencia cuando la decisión es realmente importante. Vivir como un ser humano no significa conservar y defender sólo la especie biológica, sino atender a lo que la especie haga consigo misma. A eso es a lo que Kant llamó el ideal de *la humanidad como fin*. Lo expresó con la siguiente fórmula imperativa: «actúa de tal manera que trates a la humanidad siempre como un fin y nunca solamente como un medio». En efecto, tratar a la humanidad como un fin y no sólo como un medio significa preocuparse por el otro, tratarlo como persona sea cual sea su condición y su situación: aunque esté enfermo, sea un delincuente, un pobre demente, un indigente.

No es difícil darse cuenta de que adoptar el imperativo kantiano como guía de conducta implica asumir una serie de deberes y obligaciones. El mismo Kant pone un par de ejemplos que ilustran su principio. Imaginemos —dice— una persona con un cierto talento que podría hacer de ella alguien útil. Sin embargo, considera que es más cómodo no aprovecharlo ni esforzarse por cultivarlo y ampliar sus disposiciones naturales. Con lo cual, dedica su vida a pasarlo bien sin hacer nada de provecho. O imaginemos a un individuo que ha tenido suerte en la vida, todo le va bien. A su lado, otro tiene grandes dificultades para salir adelante. El primero podría ayudar a este último, pero piensa: ¿a mí qué me importa?, ¡que cada cual procure ser feliz con lo que el cielo le haya dado!

¿Qué comentario merecen los personajes de ambos ejemplos? Los individuos que, sólo por comodidad, no aprovechan sus capacidades, los que, también por comodidad, se desentienden de los infortunios ajenos, ¿son personas que tratan a la humanidad como un fin? ¿O más bien desperdician su propia humanidad porque desprecian la de los otros utilizándolos sólo como medios para su propio placer? El que no se esfuerza, en la medida de sus posibilidades, por fomentar sus fines como ser humano, el que no ayuda a otros seres humanos a potenciar su humanidad,

¿en qué está procurando el perfeccionamiento de la especie?, ¿cómo contribuye a que los menos aventajados por la fortuna encuentren ocasiones de felicidad?

Spinoza estableció que la vida en general había de regirse por un solo precepto intrínseco a la misma naturaleza: «cada cosa debe esforzarse cuanto esté a su alcance por perseverar en el ser». Este mandato un tanto enigmático significa, aplicado a la vida humana, algo muy sencillo: cada uno debe potenciar al máximo sus posibilidades y capacidades. Exprimir todo el jugo que la vida puede dar y aprovecharlo sin desperdicio. El mismo Spinoza, al referirse a la sociedad humana, añade que «nada es más útil al hombre que el hombre mismo». Esto es: las capacidades de cada vida humana se potencian al máximo junto a las de los otros. El ser humano no es un átomo o una mónada sin ventanas abiertas al exterior, que pueda actuar aisladamente. Ser humano es *ser con* los otros, decíamos al principio de este libro. Si hay que encontrarle un sentido al vivir humano, será difícil encontrárselo a una vida solitaria o que sólo se mira a sí misma. El sentido —han dicho los filósofos y los teólogos casi sin excepción— está en algo que trasciende a la propia persona: en la comunidad, en los otros, en los dioses, o en un Dios supremo. Cada cual es libre de interpretarlo a su manera, pero todos coinciden en constatar el valor y la importancia de la trascendencia.

En la práctica, sin embargo, hay varios obstáculos para que esta teoría se vuelva realidad. Intentaremos enumerarlos y explicarlos brevemente.

El primero de los obstáculos es la existencia de los «polizones» *(free rider)* de la vida social. El polizón —o el «gorrón»— es el individuo que «va por libre», que hace lo que le apetece, muestra no deber nada a nadie, pero no deja de aprovecharse de los esfuerzos de los demás. Por experiencia sabemos que tales egoístas son frecuentes, que los deberes morales suelen ser aceptados por casi todos en teoría, pero suelen incumplirse en la práctica. El intentar salirse con la suya, burlar a la ley, saltarse las normas es lo que caracteriza al listillo y al pillo. Éstos, además, suelen cosechar admiraciones y aplausos. El conocimiento de las corrupciones, fraudes, delitos y maldades que aparecen por doquier no ayuda, ciertamente, a comprometerse seriamente con deberes y obligaciones éticas o cívicas.

Nadie quiere ser el tonto de la película. La sensación de que lo que uno haga se echará a perder en un conjunto depravado y absurdo puede con el sentido del deber más firme.

El segundo obstáculo es el de un orden económico que equipara el sentido de la vida a comprar, consumir y competir. Dominados por la economía, no preguntamos «¿cómo he de vivir?», sino «¿cuánto dinero he de ganar?», porque también es cierto que sin una renta suficiente la preocupación por cómo vivir es vana y absurda. Sin embargo, la pura competencia hace depender el sentido de la vida de algo tan contingente y poco perdurable como el ganar o perder. Suele distinguirse entre la existencia centrada en el *tener* y la centrada en el *ser*. La diferencia procede de un místico renacentista alemán, el maestro Eckhart, que decía que la gente no debería considerar tanto lo que debe *hacer*, como lo que *es*, pues lo importante es ser buenas personas y no hacer muchas cosas. Fromm reconoce que ambas tendencias, la de tener o poseer y la de ser (que significa dar, compartir, sacrificarse) están presentes en el ser humano. Lo que ocurre es que la primera se ha potenciado más que la segunda —especialmente en el modo de vida occidental—, debido al carácter mercantil de la sociedad. En lugar de dar valor al ser humano, se lo hemos dado a sus propiedades: al hecho de tener cosas.

El tercer obstáculo es la confusión de la libertad con la concentración en la vida y los intereses privados. Antes decíamos que crecer, madurar, independizarse entraña, al mismo tiempo, comprometerse. Pero las causas de compromiso pueden ser muy variadas y más o menos trascendentes. No es lo mismo el compromiso con un equipo de fútbol, con una empresa, con la familia o con un ideal social o político. En todos los casos, el compromiso fuerza a salir de uno mismo, a cumplir. Pero los fines son distintos: o se busca sólo la realización personal y privada, o se busca asimismo la implicación pública. Ambas cosas no deberían ser excluyentes si es cierto lo que decíamos hace un rato: que al tomar partido o al optar por algo no actuamos en solitario y sólo para nosotros. Vivimos en sociedad y lo que hacemos repercute en la sociedad. Tomarse o no en serio los deberes

de uno para con sus hijos, su profesión, su trabajo, la circunstancia política, los problemas sociales, afecta, de algún modo, al conjunto de la sociedad y no sólo a la vida individual.

Finalmente, un cuarto y último obstáculo lo encontramos en esa sensación tan extendida de que somos parte de un todo que nos arrastra y nos conduce sin que podamos controlarlo ni contenerlo. Ante esa inercia, el *laissez faire* se ha convertido en el único dogma. De algún modo, todo está vinculado: la necesidad de tener, el sentido de propiedad como sentido de la vida hacen que el individuo se concentre en lo privado y se desentienda de lo público: que «deje hacer» siempre que le respeten lo propio. Y que se niegue a compartir otras preocupaciones dado que la mayoría tampoco lo hace. Todo hace que lo que suscribimos en teoría coincida poco con la práctica. En teoría queremos y exigimos un Estado que redistribuya los bienes básicos y que produzca más igualdad. Pero cuando contamos con esos bienes mínimos, no nos sentimos parte del Estado del bienestar, no sentimos el imperativo de cooperar en y con él. Nos encerramos en la vida privada y en nuestros intereses y propiedades. Y al Estado le pedimos sólo que proteja nuestras posesiones y nuestros bienes. Aunque nadie se opone a recibir de él pensiones, subsidios o cualquier otro beneficio que pagan todos. El egoísta es un polizón potencial permanente.

La vida así entendida parece la defensa a ultranza del derecho a ser libres y a ser felices. Pero ya hemos visto que no es exactamente así. Tanto Spinoza como Marx explicaron que la libertad no puede ser otra cosa que el desarrollo del poder humano: el reino de la libertad es el fin de la humanidad. Pero no tiene sentido ganar más espacios de libertad si la libertad carece de norte, si es una libertad que no aporta al mismo tiempo más humanidad. Para cobrar sentido, la vida ha de tener un propósito, un fin. Aunque, a la postre, sea un fin tan inútil como el de Sísifo, forzado a empujar siempre la misma piedra cuesta arriba. Un esfuerzo que parece absurdo, pero no lo es —comentaba Camus—, porque Sísifo, a fin de cuentas, se propone algo y tenemos que pensar que es feliz sólo porque tiene un empeño. La felicidad, en efecto, no es disponer de más posibilidades ni tener más capacidades: es tenerlas y aprovecharlas, aprovechar todo el poder que da la libertad. Lo contrario es lo que le ocurre

al animal enjaulado que todos hemos contemplado con tristeza en el zoo: las rejas le impiden moverse hacia ninguna parte, sólo puede dar vueltas alrededor de la jaula. La libertad es un valor si sirve para encauzar la existencia hacia algún fin.

¿Y qué fin puede haber mejor, más hermoso o legítimo que «hacer bien de hombre y tal como se debe», como decía Montaigne? No es fácil desentrañar el enigma y saber qué significa «hacer bien de hombre», pero sería difícil discutirle a Montaigne que pueda haber algo mejor en la vida.

IV
TEMPLANZA Y AUSTERIDAD

suele justificarse el civismo por su utilidad manifiesta en hacernos a todos la vida más amable. El desenlace feliz de los enfrentamientos sociales, la superación de los conflictos laborales, la armonización de voluntades políticas encontradas y la buena convivencia entre familiares se logran de un modo incruento sólo bajo condiciones de civilidad. Ello es bien cierto, pero a nuestro juicio un entendimiento estrictamente utilitarista —la noción de que el civismo se justifica única y exclusivamente por su utilidad para cuantos sienten sus repercusiones—, a pesar de ser acertado, no agota todo lo que el civismo entraña moralmente.

Por lo pronto la consideración hacia los demás (el meollo del asunto, como ya vimos en el primer capítulo al invocar la Regla de Oro: «trata a los demás del mismo modo que querrías que ellos te trataran ti mismo») no se justifica únicamente por ser útil sino también porque tiene toda la importancia de ser un principio fundamental. Un principio que, como tal, va más allá de las conveniencias prácticas de cada cual.

Querríamos ahora adentrarnos en un terreno que, si bien tiene también una dimensión de utilidad general, trasciende, como en el caso del debido respeto a la dignidad de todos los seres humanos, el marco utilitario. Se trata de la actualidad que, en el mundo de hoy, deberían poseer ciertas virtudes de siempre. Son virtudes que no suelen recibir toda la atención que merecen, y que sin embargo se encuentran en urgente necesidad de cultivo. Nos referimos a la templanza y a la austeridad. Claro está que tanto la una como la otra, como veremos, deben ser redefinidas en el marco de la modernidad: las cosas hoy no son como ayer y en consecuencia nuestras facultades e inclinaciones no tienen más remedio que adaptarse a nuestro mundo. Precisamente por ello, antes de vincularlas al tema central que nos preocupa, el del civismo, nos permitiremos realizar un recorrido veloz por

ciertas facetas del mundo contemporáneo. Esta excursión puede hacer pensar —aunque sólo durante unas pocas páginas— que hemos perdido el hilo de nuestro discurso. No costará mucho, esperamos, comprender que no es así, sino que era un paso necesario para seguirlo mejor.

Hasta quienes menos conscientes son de las cosas de antaño, o de la existencia de una historia reciente —de las cosas de hace unos dos siglos o hasta de hace sólo una centuria— saben que el mundo en que vivimos es radicalmente distinto del precedente. Se ha producido tal mudanza en un corto espacio de tiempo que quizá sería más adecuado decir que lo ocurrido es una verdadera mutación histórica. No es éste el lugar para describir con pormenor los rasgos que caracterizan a las sociedades plenamente modernas en contraste con las del pasado no muy lejano, pero sí lo es para invocar algunas de sus características, las que son más pertinentes para analizar mejor lo que retiene nuestra atención principal, a saber, conocer cuáles son los requisitos de la convivencia civilizada así como los de la cultura moral que debe presidirla en el siglo XXI.

A grandes rasgos podríamos describir nuestro mundo como aquel que se halla dominado por grandes procesos históricos, mutuamente dependientes. Puede distinguirse, en cada uno de ellos, una corriente o proceso de cambio que produce su contracorriente. Cada proceso encierra, así, una gran contradicción, un gran conflicto. Hemos elegido los siguientes: la opulencia, el relativismo, el racionalismo instrumental y la cultura mediática. Cabría añadir otros —la mundialización, el individualismo, la igualdad, el reconocimiento de la libertad y de la democracia, como valores modernos que generan sus propios procesos sociales— pero nos conformaremos con los cuatro indicados para perfilar la situación presente.

1. La economía capitalista e industrial, basada en la introducción permanente de innovaciones técnicas y en el aumento incesante de la productividad ha creado, en no pocas partes del mundo, una *sociedad opulenta*, muy en consonancia con la mundialización a la que nos acabamos de referir. La contradicción fundamental de esa opulencia se manifiesta en una paradoja extraordinaria: a mayor abundancia, mayor escasez. La

multiplicación sin límite de bienes de todas clases sólo puede producirse por medio de la destrucción sistemática de recursos. Nuestros periódicos consumen tales cantidades de papel que por ellos se abaten cada día bosques enteros. Los automóviles ensucian el aire y los efluvios de sus motores destruyen la necesaria capa de ozono que cubre como un manto protector nuestra atmósfera. La expansión popular de la prosperidad asuela el campo con vastas urbanizaciones de dudoso gusto y destroza playas y costas con la invasión turística. La industrialización de la agricultura empobrece la biodiversidad y la dieta de los pueblos ricos aumenta las enfermedades cardiovasculares. Las cifras de muertos y heridos producidos regularmente por accidentes de tráfico no parecen compensar las ventajas que dicen aportarnos automóviles y otros medios de transporte. Y así sucesivamente.

Nada hay más espectacular en este proceso de creación de escasez —y de daños— a través de la sobreabundancia que el caso de la demografía: aunque algunos países prósperos, como los europeos, muestran por fin señales de no continuar aumentando vertiginosamente sus poblaciones, el planeta sufre un crecimiento demográfico que no ya a largo, sino a medio plazo, se hará insostenible si se mantiene al ritmo presente. Mientras se talan selvas enteras, necesarias para el mantenimiento del clima lluvioso y de una atmósfera limpia, se amontonan los seres humanos en ciudades que van perdiendo ya su estructura urbana para convertirse en amasijos de miseria, mientras el cemento, las explotaciones mineras y petrolíferas y el colosalismo de nuestras obras públicas todo lo invade.

2. Uno de los logros más dignos de tenerse en cuenta de la civilización moderna ha sido la consolidación del pluralismo ideológico, religioso y cultural en un marco de tolerancia y diálogo. Cada cual, se entiende, posee su versión de la verdad y no tiene derecho a imponerla a los demás, aunque sí a intentar persuadirlos o convencerlos, exponiendo buenamente sus razones. Ello ha producido buenos resultados para la convivencia. Tergiversado, sin embargo, por un entendimiento perverso de lo que significa pluralidad de opiniones y creencias, ha engendrado también una buena medida de *relativismo* cultural. Éste, en su forma más aguda,

conduce a un escepticismo rayano en el cinismo. El relativismo o, mejor dicho, alguna de sus expresiones, no es intrínsecamente pernicioso. Pero en el momento en que se socava toda posición moral con el peregrino pretexto de que «todo es relativo» entramos en un peligroso campo de minas. Si todo es relativo, todo vale. Las razones del terrorista valdrán tanto como las del demócrata, las del grosero igual que las del ciudadano bien educado, las del sabio igual que las del necio. Faltan criterios de discriminación valorativa. Se hace difícil justificar qué cosas, ideas o actitudes son mejores que otras.

En algunos casos ello no debe producir alarma. Es evidente, por ejemplo, que no hay manera posible de decidir, según criterios racionales, sobre la superioridad cognoscitiva de una religión u otra; o sobre la superioridad moral que pueda haber entre ambas. ¿Cómo sabremos quién se lleva la palma? Esta duda fundamental debería invitar a la tolerancia y a un buen y apacible diálogo entre teólogos, no a que se echen a degüello los feligreses de una fe contra los de otra. Diferencias de esta índole justifican tal vez un suave relativismo (y un paciente escepticismo) acerca de la validez de las creencias humanas, y en especial las que se hallan más fundadas en la fe que en la razón. En cambio, poner en duda la igualdad de derechos entre mujeres y hombres, o la necesidad de proteger y educar a la infancia, o la de fomentar la igualdad y la libertad entre los ciudadanos de toda raza y condición podría abrir la senda que lleva a una sociedad zafia, presa del sectarismo y el fanatismo. En consecuencia, quienes hoy creen que todo vale y que toman su olímpica distancia de todo compromiso con valores universales, compartidos por toda la humanidad, son, de hecho, los aliados secretos de los fanáticos y los sectarios que ellos mismos dicen aborrecer. No es ésta la menor de las paradojas de la cultura moderna.

3. Una de las consecuencias inesperadas del imperio del relativismo ha sido el triunfo del *instrumentalismo* moral. Si abandonamos toda esperanza de establecer principios universalmente aceptados por lo que respecta a la moralidad, o a la validez de los hallazgos científicos, entre otras cosas importantes, tendremos que refugiarnos en criterios puramente expeditivos respecto al comportamiento humano. Vale, diremos en tal caso, sólo lo que produce resultados verificables y materiales, al margen de los medios

usados (sobre cuya validez dudan los relativistas extremos) y de la calidad moral de los fines perseguidos. Se extiende así por doquier un pragmatismo cínico —muy propio de politicastros oportunistas o de periodistas sensacionalistas sin escrúpulos— en el mundo de las artes, en el académico y, notablemente, en el periodístico. El pragmatismo moderno, en el mejor sentido de la palabra, el que nos ha enseñado normas de eficacia y eficiencia empresarial, el que ha arrinconado tanta retórica huera y falsamente romántica para concentrar nuestra atención en los resultados palpables de la acción humana, encuentra su contracorriente dañina en esta actitud dura, implacable, a veces ni siquiera encubierta, de los nuevos truhanes de la vida moderna. Más que resultados, quieren resultados tangibles y cuantificables.

4. Una novedad sin precedentes es la aparición en nuestro mundo de una *cultura mediática*. Los medios técnicos para la distribución masiva de información, entretenimiento, ideología, así como para la comunicación entre las personas, son algo nuevo bajo el sol. (Y, pronto, tal vez más allá del sol.) Su llegada fue recibida con alborozo. Desde su advenimiento —con la multiplicación de gacetas y periódicos a finales del siglo XVIII y, a mediados del XIX, del telégrafo— cambiaron la faz de la cultura moderna e hicieron posible cambiar la de la economía y hasta la de la Tierra. La aparición sucesiva de la fotografía, el teléfono, la radio, la televisión, los ordenadores y el correo electrónico, entre otros ingenios, ha desencadenado el ámbito mediático en el que nos vemos sumidos.

Todas las nociones tradicionales sobre la autonomía del individuo, la privacidad, el control de la información, las formas de ocio y placer, así como las que atañen a la democracia y a la producción y consumo de bienes, se han visto afectadas por la revolución provocada por la irrupción de los medios masivos de comunicación. La abundancia de información ha venido acompañada de esfuerzos muy eficaces para desinformar a los receptores de ella. La distribución instantánea y copiosa de noticias de todo el mundo no ha aumentado siempre el conocimiento de las gentes sobre lo que sucede en cada lugar: la simplificación, el impresionismo, la truculencia de los *reality shows* (tan irreales a veces por lo tergiversados o

por la incapacidad de quienes los montan por presentar una versión equilibrada de lo que enseñan) han venido a poner en tela de juicio aquello que un día pudo parecer como un avance muy grande para la humanidad. La panoplia mediática y la cultura que los medios de comunicación transmiten y configuran no han sabido aún resolver la cuestión de ayudarnos a distinguir entre lo que es información y lo que es publicidad (o propaganda). Al contrario, tal y como están las cosas nuestras facultades de discernimiento entre uno y lo otro no han recibido impulso alguno por su parte. Al contrario.

Estos cuatro grandes procesos de nuestro tiempo tienen lugar en el marco de otro, más amplio aún, que conviene también evocar.

Se trata de la *mundialización* de muchos aspectos de la vida contemporánea. Tiene orígenes bastante remotos en los imperios ultramarinos europeos que por primera vez abrazaron el globo terráqueo, a partir del siglo XVI, pero se ha dejado sentir plenamente en el XX. La mundialización tiene varias dimensiones, que van desde la rapidez de los transportes a largas distancias hasta la difusión transnacional de ideologías, pasando por las comunicaciones planetarias instantáneas y la creación de una estructura reticular de transmisiones, poderes y dominaciones. Siempre ha habido en el mundo centros económicos, políticos y culturales, con sus respectivas periferias o zonas de influencia, pero hoy todos ellos se hallan entrelazados y abocados a una situación de mutua dependencia. La red es la estructura principal sobre la que se ordena el mundo moderno. Es éste una red de redes. Todos los rincones del mundo están interconectados y dependen unos de otros.

La contracorriente que ha surgido ante la mundialización homogénea de las condiciones de vida ha producido sin embargo un aumento de la heterogeneidad (o de las diferencias) en la distribución de bienes y recursos entre las gentes, así como una exacerbación de algunos de los conflictos ideológicos o económicos que separan unas partes del mundo de otras. La estructura del mundo será reticular, como decimos, pero no todos los nudos

ni centros de esa red (o red de redes) son equivalentes ni iguales entre sí. En la isla de Manhattan hay más teléfonos o más computadoras que en todo el continente africano, y no es más que una parte de Nueva York.

La mundialización, pues, no ha entrañado una redistribución equitativa de la riqueza ni de los recursos. Han aumentado las diferencias entre países ricos y países pobres (aunque hayan surgido algunos focos de prosperidad en las regiones empobrecidas de la Tierra) al tiempo que se ha agudizado en muchos casos la distancia entre las clases ricas y las pobres dentro de los países más ricos. Tampoco ha supuesto una extensión efectiva de la ciudadanía transnacional. Sólo en algunas regiones —como en Europa— va surgiendo a duras penas una ciudadanía supranacional. En algunos países los enfrentamientos religiosos y étnicos han llegado al paroxismo y han costado innumerables víctimas. Ya en 1947 el Indostán tuvo que dividirse cruelmente en dos estados, la India y el Pakistán (ahora son ya tres, pues Bengala se separó del segundo tras la correspondiente guerra) por causas religiosas y escisiones culturales. Éstas no permitieron que convivieran varias comunidades religiosas y étnicas en cívica coexistencia, compartiendo la misma ciudadanía. El siglo XX acabó con fragmentaciones parecidas e igualmente sangrientas en los Balcanes, en varios territorios del imperio soviético que se descompuso a partir de 1989, así como con enfrentamientos de indecible barbarie en Argelia. Todos fueron precedidos por persecuciones ideológicas en Cambodia, entre 1975 y 1979, en la que perecieron casi tres millones de personas en una orgía de exterminio indiscriminado o por otras más recientes en el África central, de igual espanto.

De semejantes desgarros civiles no estuvieron libres los países, hoy prósperos, que constituyen el núcleo hegemónico de la mundialización: desde la Guerra Civil norteamericana de mediados del siglo XIX a la española, de 1936, y a las dos guerras mundiales, que estallaron en 1914 y 1939, esos países, del Japón a Polonia, de Inglaterra a Alemania, de Estados Unidos a Francia, conocieron el horror de la guerra moderna. (Algunos, como Alemania, vieron la aparición en su seno de movimientos políticos tan atroces como el nazismo, basado en el odio étnico y el fanatismo más bestial, en la obliteración de toda civilidad.) Tales países forman hoy, sin

embargo, parte de la esfera en la que es posible una sociedad civil independiente de la injerencia política y una cultura cívica relativamente sólida. Un pasado reciente de esa índole no permite que sus habitantes puedan sentirse superiores ni que en modo alguno miren con beningna condescendencia a las gentes de países menos afortunados. Gran parte de su buena suerte de hoy, de su prosperidad y paz interna, se debe a un ciego proceso de mundialización en el que sus sociedades se han beneficiado de una posición privilegiada en el emergente orden económico y político del planeta. Si alguna tarea tienen sus gobernantes es la de intentar restañar las heridas causadas por los desequilibrios de la modernización en su dimensión mundial y enmendar una senda que, si no se endereza, conduce a un daño creciente para quienes caen fuera de las zonas de privilegio y riqueza.

Los flancos débiles, cuando no las tergiversaciones profundas que han experimentado todas estas corrientes contemporánes invitan a reflexionar sobre el género de vida que es hoy más adecuado para que vivamos, en la comunidad humana, de un modo más acorde con las exigencias que presentan al tiempo que satisfacemos nuestro anhelo de mantener nuestra dignidad y salvaguardar la de los demás.

Para empezar, las condiciones de la modernidad, tal y como acabamos de describir, conducen, si no se enmiendan, a una situación límite. No hay que asumir que ninguna catástrofe sea inevitable pues no son pocos los casos en los que vemos cómo se toman medidas eficaces para corregir un rumbo peligroso. Pero igualmente hay que poseer la serena lucidez de aceptar que, si no se modifican a tiempo algunas de las tendencias contemporáneas, podríamos dirigirnos hacia esa situación límite. De eso cabe poca duda —pensemos sólo en los ritmos de consumo de energías no renovables, de destrucción ecológica y de expansión demográfica— y comprenderemos que sólo hay un camino a seguir: el que inspiran la templanza y, como consecuencia de la misma, la austeridad. Templanza sin tedio y austeridad sin miseria. Expliquémosnos.

La templanza es la virtud que nos inclina a conducirnos con mesura. Dentro de la tradición cristiana es una de las cuatro virtudes cardinales. Las otras tres son prudencia, justicia y fortaleza. La templanza entraña la

moderación de los apetitos y del uso excesivo de los sentidos. Por nuestra parte, y sin discrepar de esa noción, podríamos definir la templanza como la sujeción de nuestros deseos a la razón, por respeto a nosotros mismos y a los demás. El ejercicio de la templanza nos conduciría así a cultivar un género de vida congruente con el que necesita practicar la humanidad si quiere habérselas, con éxito, con los graves problemas contemporáneos que acabamos de señalar.

En efecto, si nuestra somera descripción de algunas de las tendencias que caracterizan al mundo moderno es acertada, constataremos que tienen en común una cosa: la *desmesura*. Hay un exceso de población, de manufactura de bienes innecesarios, de publicidad, de acaparamiento de riquezas y poder en manos de pocos. Frente a ellos hay otras desmesuras: demasiada miseria, producción de armas letales (minas explosivas, arsenales nucleares), destrucción del mundo silvestre. La templanza y su virtud afín, la austeridad, son pues las prácticas necesarias que la humanidad y todos y cada uno de nosotros tenemos que cultivar para superar esta situación angustiosa.

Estas desmesuras contrastan con el aumento de las libertades individuales. Son una *consecuencia perversa* de su proliferación. No nos referimos a la perversión de lo que suele denominarse permisividad. A medida que el individuo —incluido el menor— ha ido ganando espacios de libertad y posibilidades de tomar decisiones por su cuenta, se ha ido relajando la autoridad. La de los padres, la de los maestros, la de los políticos, cualquier autoridad. (No entramos ahora en la, por otra parte necesaria, matización entre autoridad y autoritarismo: la primera se apoya en la legitimidad y hace respetar la libertad y darle un sentido; el autoritarismo, en cambio, la reprime.) Para que la libertad redunde en beneficio de todos es inevitable que esté bien conducida. Y, si no queremos que decidan otros árbitros cómo puede ejercitarse, es menester que esa conducción la realice uno mismo. Ahí está la dificultad. Poner límites a la libertad autoimponiéndolos. Eso es lo arduo y, a la vez, interesante. Intentamos poner límites a la libertad cuando ésta pone en peligro la vida o la salud de los demás. Lo intentamos, aunque no siempre lo logremos del todo. Y a lo que la sociedad opulenta, mediática e instalada en el

relativismo presta poca atención es a la necesidad de *autolimitación*. En eso consiste la virtud de la templanza, la moderación o la mesura: no pretender tener mucho o demasiado de todo, no despilfarrar, no querer exclusivamente pasarlo bien sin pensar en las consecuencias.

Aristóteles entendía la virtud de la templanza como el término medio respecto a los placeres. Está bien, incluso es recomendable, buscar el placer, pero con criterios, ya que no todos los placeres son igualmente buenos ni recomendables. Ya lo decíamos al principio: nuestra diferencia frente a los animales es que tenemos intelecto (aunque a veces no lo demostremos) y éste nos permite controlar nuestros apetitos. No hay que hacer siempre todo lo que apetece hacer. Primero, porque no es útil ni conveniente para uno mismo, pero también porque no es bueno para la comunidad, que es lo mismo que decir que no es moralmente bueno.

Todo esto es de una sensatez y prudencia meridianas. Pero ¿es viable?, ¿cómo asegurar la autolimitación? ¿No serán precisas medidas mucho más drásticas? La respuesta es bastante clara: serán precisas tales medidas si el civismo no prospera y no logra evitarlas. En China, por ejemplo, se ha instaurado un régimen draconiano de inspección estatal en las familias que no permite tener más de dos hijos: las sanciones son muy duras. En Ciudad de México, la restricción del tránsito cuando la polución es insoportable obliga a la mitad de los automóviles privados a no salir. Cada vez hay más zonas protegidas como parques nacionales para controlar su destrucción. Algunas de estas medidas son duras para muchos, otras lo son mucho menos. Pero todas ellas imponen coactivamente austeridad y renuncia cuando las gentes no saben conducirse como es debido.

La proliferación de leyes y reglamentos es irritante. Engendra burocracia, sanciones, multas, inspecciones. Pero podría contenerse si nos condujéramos mejor, pues muchas de las normas que imponemos no son para combatir actos delictivos graves sino para suplir meras faltas de civismo. Así, fumar es malo para la salud del fumador y de los fumadores pasivos, pero si los fumadores no lo hicieran en espacios cerrados, ni ensuciaran con sus cenizas, humos y colillas los lugares en los que respiran otros no haría falta tener que ir prohibiendo fumar por tantos lugares públicos. Cierto es que no hay que crisparse y ser algo tolerante hacia los

fumadores, sobre todo frente aquellos que son bien educados. Pero es evidente que nuestra convivencia con ellos depende de su civismo, de su templanza en la práctica de su modesto (aunque peligroso) vicio. Igual puede decirse, para poner otro ejemplo, de quienes, amos de un poderoso vehículo con tracción en todas sus ruedas, trepan por los parajes más recónditos de la sierra atronando valles y riscos con sus motores y levantando surcos en todos los caminos. No es necesario estar en contra de semejantes ingenios —ni contra quienes practican el *moto cross*— para prohibirles que se entrometan en los espacios naturales que son herencia de todos y que no les pertenecen a ellos solos. Habrá que pensar en asignarles lugares donde puedan dar rienda suelta a los decibelios de sus escapes y a su pasión por las máquinas. Todos tenemos derecho a vivir mientras no amarguemos la vida del prójimo.

Lo grave es que las leyes duras y las medidas tajantes son la única alternativa a la generalización de la templanza: visto está que la dilapidación y el despilfarro pueden acabar con nuestro mundo. Ésta no es una frase catastrofista: es una realidad empíricamente demostrable. Cualquiera que considere lo que está ocurriendo con el medio ambiente o con la explosión de la población mundial o con la miseria de continentes enteros puede comprobarlo. Nada más lejos de nosotros que una inclinación a entonar jeremiadas apocalípticas.

La austeridad, si *logra autoimponerse lo hará cívicamente*. Y será bienvenida. Su advenimiento, no obstante, no tiene por qué significar que tengamos que morar en un mundo angosto, pobre, regimentado y tedioso. Ni mucho menos: es esencial percatarse de que la austeridad y la miseria son dos cosas totalmente distintas, sobre todo en el mundo moderno. Éste posee una faceta que es sumamente agradable: ha hecho posible separar la vida austera de la vida pobre. Así, una sociedad relativamente austera puede ser también una sociedad en la que la vida sea amable para sus habitantes. Imaginemos un país con una buena red de transportes públicos, excelentes servicios hospitalarios, grandes y abundantes terrenos públicos, montes y costas protegidos, escuelas para todos los niños, uso intensivo de energías

renovables. Se trataría de un país orientado por la sobriedad y la templanza, pero no sería un país necesariamente pobre, ni mucho menos. Ciertamente, sería un país mucho más atractivo que el que hoy tenemos.

Esforzarnos para que las cosas vayan en esa dirección es practicar, por cierto, otra virtud, de la que hoy se habla poco porque la palabra que la designa ha sido prostituida demasiadas veces por fanáticos y farsantes. Se trata del patriotismo. (Que no hay que confundir en absoluto con el sentimiento, más tribal e irracional, del nacionalismo.) El patriotismo es la actitud abnegada y altruista de conducirse pensando en los intereses de nuestra comunidad. Como ésta alcanza hoy, a causa de la mundialización a la que acabamos de referirnos, a toda la humanidad, conviene que pensemos en él con una nueva perspectiva. La mejor forma de expresar nuestro cariño por el mundo que nos rodea es tratarlo con dulzura y con mesura, es decir, con cierto patriotismo cívico. Sin grandes heroísmos. Solamente con buenos modales.

V
EL TRABAJO BIEN HECHO

Yahvé expulsó a los primeros hombres del Paraíso con una condena: «Ganarás el pan con el sudor de tu frente», dijo dirigiéndose a Adán, y «parirás hijos con dolor», dirigiéndose a Eva. En el próximo capítulo hablaremos de las consecuencias que ha tenido para ellos y ellas ese doble castigo: el hombre ha sabido encontrarle un cierto sentido liberador al trabajo que le ha permitido vivir hacia fuera, mientras la mujer ha permanecido, hasta hace muy poco, sometida exclusivamente a la servidumbre impuesta por su biología. Aquí queremos referirnos al castigo infligido a Adán. Vamos a hablar del trabajo como actividad central de la existencia humana. Y, en especial, de la responsabilidad social y colectiva que entraña el trabajar en el seno de una comunidad. La responsabilidad profesional es un aspecto importante de la cultura cívica, puesto que supone trabajar bien, dar una imagen certera, ganarse un prestigio por lo que uno sabe y hace y no por el dinero que gana o el éxito social que obtiene. Con su modo de trabajar y de entender el trabajo, los seres humanos han ido construyendo modelos y formas de vida. Éstos igual pueden estar al servicio de la sociedad promoviendo y mejorando la convivencia entre sus miembros, que perjudicar o diluir la vida en común.

A lo largo de las épocas y a través de las culturas, el sentido del trabajo para los humanos ha ido adquiriendo distintos matices. Vivir ocupado, tener trabajo ha pasado de ser la señal de la esclavitud a la clave del éxito, más aún ahora que el trabajo escasea y tenerlo es un lujo. A su vez, la concepción del trabajo y su lugar central en la vida humana han moldeado un tipo de persona, de trabajador o de profesional que algo tiene que ver con ese sentido cívico que consideramos indispensable para la vida en común.

Al fin y al cabo, las personas —antes sólo los varones y ahora, cada vez más, las mujeres— pasan un tiempo largo e importante de su vida trabajando y compitiendo en el llamado mercado laboral. Al hacerlo, dan vida y sentido a las varias profesiones y, aunque es cierto que persiguen un interés privado, al mismo tiempo están poniendo al servicio de la sociedad sus capacidades, inteligencia y conocimientos. Los deberes laborales y profesionales, el sentido que cada uno acaba dando a su labor profesional son también parte del acervo de obligaciones de que hablábamos en el capítulo anterior; los deberes que tiene un individuo que, además de servirse a sí mismo y a sus seres más cercanos, sirve a la comunidad y se comporta, así, como ciudadano. Para entenderlo bien, es preciso que expliquemos cuál es el sentido que hoy le damos al trabajo.

Volvamos a la Biblia por un instante. El *Génesis* —el libro del Antiguo Testamento en que la cita anterior aparece— es todo él un intento de explicar la existencia del mal en el mundo. Pues bien, uno de los males es tener que trabajar: el trabajo supone sacrificio, sufrimiento, renuncia, esfuerzo. Trabajar es un castigo de Dios al hombre que ha pecado. No sólo da esa interpretación el *Génesis*. En la Antigüedad casi nadie dignificó el trabajo: era cosa de esclavos, de siervos, de mujeres, de artesanos. No de hombres libres. Éstos —en los textos platónicos y aristotélicos— se dedican a la política o a pensar, ambas actividades nobles: la política es la administración de los asuntos públicos; el pensamiento es el desarrollo de la facultad más excelsa, el intelecto. Trabajar, en cambio, tiene un fin más rastrero: procurarse lo necesario para la supervivencia. Ganarse la vida, literalmente. El trabajo duro, innoble, servil, manual se justifica sólo porque es una necesidad para seguir viviendo. Tan vil era el trabajo en el mundo antiguo, que los esclavos que estaban sometidos a él quedaban automáticamente excluidos de la ciudadanía, no tenían derecho a participar en los asuntos públicos, pues participar en ellos significaba gestionarlos y para gestionarlos hacía falta tiempo. Para el esclavo no hay más tiempo que el tiempo de trabajo.

Con la industrialización y la lenta pero progresiva desaparición de los privilegios feudales, el trabajo se extiende a todos. Un «todos», sin embargo, que, en principio, se refiere sólo a los varones. Trabajar se

convierte en el centro de la vida del individuo. Gracias al trabajo remunerado, el individuo es parte de la esfera pública porque adquiere una existencia y una identidad social. El que Max Weber llamó «espíritu del capitalismo» hace desaparecer la relación entre trabajo y necesidades vitales: no se trabaja, en realidad, para satisfacer necesidades, sino para ganar dinero y, si es posible, acumularlo, invertir, hacer más dinero. El trabajo no vale porque produzca algo directamente consumible o intercambiable por otro producto necesario, como ocurría cuando era sólo un medio de supervivencia. Lo que vale ahora es el dinero percibido por el trabajo. Uno y otro —trabajo y dinero— no valen por sí mismos, sino por el *valor de cambio* que tienen. Trabajando se gana dinero y con el dinero se compran cosas. A ese trabajo, propio del capitalismo, Marx lo llama trabajo alienado porque enajena al individuo, le obliga a venderse, como si fuera una mercancía, por un salario. Al no poseer el producto de su trabajo el obrero no se posee tampoco a sí mismo: el hombre alienado es ajeno a sí mismo.

Para comprender el significado que adquiere el trabajo en la economía capitalista conviene que nos detengamos a explicar la conexión que creyó ver Max Weber entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante, en especial la calvinista. En opinión de Weber, las religiones en general han tenido una influencia en la conducta, en las mentalidades, en las actitudes y en la formación del carácter social. En su ensayo clásico, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, analiza hasta el fondo la relación entre las creencias protestantes y el comportamiento del hombre moldeado por la economía capitalista. No es que la religión protestante sea la única causa que explica la mentalidad capitalista, pero sí es una causa no despreciable, que ayuda a entender el fenómeno.

La moral protestante y, sobre todo, la calvinista, es una moral ascética mundana. Lo característico del ascetismo es el rechazo del goce espontáneo de la existencia, del goce, por decirlo así, gratuito, frívolo, sin provecho ni rendimiento práctico. En consecuencia, la moral ascética sospecha de la riqueza y del afán de lucro por las tentaciones que conllevan. Si el dinero sólo sirve para incitar a la lujuria y a la ociosidad, a perder el tiempo en

actividades improductivas, sólo puede ser moralmente condenable. Ya lo había visto así el cristianismo en su versión católica y el protestantismo no se aparta mucho de la misma perspectiva.

Ahora bien, según la ética calvinista, hay un modo de redimir al enriquecimiento de la maldición moral. Si la riqueza es fruto de la laboriosidad y del trabajo, siendo éste un mandato divino, no puede ser mala. Al contrario, la riqueza obtenida con el trabajo sólo puede ser signo de que se está sirviendo bien a Dios, gestionando adecuadamente los bienes que el mismo Dios ha legado al hombre. Es señal también de que Dios ha elegido y predestinado al buen trabajador y al hombre honesto para la salvación. El trabajo organizado, disciplinado y metódico, propio de la empresa capitalista, la estabilidad profesional, la división del trabajo y las renuncias que la laboriosidad así entendida implica, son, en su conjunto, manifestaciones claras de la actitud ascética que predica la ética calvinista. Trabajar duro, aunque sea para enriquecerse, se convierte, así, en una bendición: es la mejor forma de ahuyentar las tentaciones. Y reinvertir riqueza en lo productivo, no dilapidándola en el lujo inútil, es parte de esa moral austera del éxito mundano.

Ese ascetismo, que no le hace ascos al afán de lucro, pero sí al afán de lucro sin provecho, en realidad es un freno al consumo, sobre todo al consumo de cosas inútiles y productos de lujo. No frena, sin embargo, el deseo compulsivo de adquirir más y más bienes. Hay una forma racional de administrar la riqueza y otra irracional. La primera es la que promueve el ahorro y la inversión, la que no despilfarra ni se pierde en dispendios vanos; la segunda es la que busca el lucro con el único fin de la ostentación. De esta forma, con estos principios, siempre según Max Weber, se va forjando la buena conciencia del burgués, asentada en un *ethos* del trabajo y de la profesión que no rehúye la adquisición del dinero siempre que sea útil para la humanidad en general o para el empresario en particular que, para el capitalismo, es lo mismo. El dinero es bueno si se aprovecha para hacer más dinero y dar trabajo al obrero. Lo demuestra el burgués que, pese a su riqueza, vive austeramente. Lo del «nuevo rico» vendrá más tarde, cuando se pierdan los vestigios de la moral calvinista original.

De acuerdo con la teoría de Weber, el puritanismo de los colonos ingleses que se instalaron en las tierras de Nueva Inglaterra potenció la economía capitalista y modeló el *homo aeconomicus* prototipo de la modernidad. Pero ese modelo duró sólo un cierto tiempo. El propio Weber, al final del ensayo citado, que se publicó en 1920, lamenta ya la pérdida del *ethos* calvinista y, con él, de esa ética del esfuerzo y la laboriosidad que no admite concesiones para la pasión y el lujo excesivo. El capitalismo —dice — se mueve por su propia inercia y no necesita ya de actitudes morales especiales para su de sarrollo. Sin duda es así y lo ha seguido siendo cada vez con más intensidad. A finales del siglo XX, la adquisición de riqueza como fruto del trabajo ya no necesita justificación religiosa. Al contrario, la ostentación, la opulencia, los signos de lujo no están mal vistos. El profesional exitoso no tiene nada de ascético, sino todo lo contrario. La capacidad de multiplicar el dinero en el menor tiempo posible es la medida del éxito profesional. La ética protestante ha sido sustituida ahora por la «moral» del triunfador, entendiendo por tal a quien puede adquirir y comprar todo lo que le apetece, incluida la libertad si le privan de ella porque ha transgredido las leyes en su afán por enriquecerse. La expresión, acuñada hace pocos años, de la «cultura del pelotazo» se refiere a esa habilidad de conseguirlo todo en el mínimo tiempo y con el mínimo esfuerzo posible. Es el éxito del especulador financiero, carente de todo principio salvo el de conseguir fortunas rápidas.

La sociedad postindustrial —o la sociedad tecnológica— al tiempo que ha ido contribuyendo a la desaparición de los trabajos más viles y rutinarios, no desdeña las señales externas de la riqueza y el éxito. Tampoco desdeña un consumo que sería incomprensible para el ascetismo calvinista. Al no poner freno a la ostentación ni al despilfarro, la economía productiva ha hecho de cada hombre o mujer que se precie un consumidor cuya valía y capacidades se muestran en su poder adquisitivo. El «tener», como decíamos en un capítulo anterior, es la medida del ser. La prosperidad, la opulencia, la abundancia, el comprar muchas cosas y cambiarlas a menudo son las medidas del valor social.

La nueva concepción del trabajo ha dado, a su vez, un modelo de trabajador, o de profesional, como gustamos decir hoy. Si hay una virtud socialmente reconocida en nuestro mundo es la de la profesionalidad. La excelencia profesional es un valor en alza. Pero ¿en qué consiste ese valor? Básicamente en dos cosas: competencia y competitividad. Competencia profesional, es decir, unos conocimientos materializados en unas credenciales o títulos (nunca había habido tanta oferta universitaria como ahora), formación especializada, reciclajes, dedicación eficiente. Al mismo tiempo, la competencia vale poco si no va unida a la competitividad que significa agresividad, ambición, espíritu combativo, querer ser el primero. Ser competitivo es tan importante como ser competente. Lo cual tiene una doble causa: el mercado laboral ofrece menos puestos de trabajo (porque las máquinas y la electrónica han sustituido a los hombres), y los demandantes son cada día más numerosos (porque los trabajadores cualificados aumentan y las mujeres trabajan). Competir es absolutamente necesario cuando la oferta es escasa y la demanda mucha. Pero hay otra explicación para la competitividad excesiva: la concepción del trabajo a que nos hemos referido, que se viene forjando desde la modernidad, y que no otorga valor al trabajo por sí mismo, sino al dinero que se percibe por él. Si el valor del trabajo está en el dinero, el esfuerzo de trabajar se justifica sólo si es económicamente rentable. Nada hay que objetar al esfuerzo ilimitado si sirve para superar al otro y tener mejor sueldo que él. Todo se mide cuantitativamente y en términos de ganadores y perdedores. La ética calvinista —decíamos— no propiciaba el consumo sino la acumulación y reinversión de riqueza. La prueba del trabajo bien hecho era el crecimiento del capital. Ahora esa prueba es insuficiente. Nada impide ni maldice el consumo. Al contrario, poder malgastar y tirar el dinero es señal de prosperidad así como de excelencia profesional.

¿Cuál es el inconveniente de que esto sea así? ¿Por qué no es buena la ostentación o la misma prosperidad? ¿Por qué el trabajo no tiene que ser valorado por el dinero que se obtiene con él? Ya sabemos que el dinero no hace la felicidad, pero no podemos ser tan estúpidos como para no reconocer que contribuye bastante a ella. El dinero no es desdeñable. Lo vio ya alguien tan despegado del trabajo remunerado como Aristóteles. En su

opinión, para ser filósofo, o político, incluso para ser virtuoso, era imprescindible contar con una corte de esclavos y mujeres que satisficieran aquellas necesidades básicas que el ser libre no puede atender por sí mismo. Aristóteles tenía razón: tener dinero es necesario, sin duda. Ahora bien, el dinero no debería ser la única medida de valor. Ése es el asunto que queremos discutir.

Para hacerlo, quizá convenga recordar algo que también dijo Aristóteles. Al analizar la actividad humana, descubre en ella dos facetas: la productiva, a la que llama *praxis*, y la no productiva, a la que llama *poiesis*. El valor de la primera se mide por su producto material. La actividad de un pintor, un arquitecto, un ingeniero es valorada y juzgada por la obra producida: un cuadro hermoso, una casa habitable, una carretera segura y sólida. Pero lo característico de la actividad humana es que puede tener un valor intrínseco, en sí misma, independiente de lo producido por ella. Un valor, podríamos decir, autónomo. El ser humano puede gozar con su propia actividad o hacer que los demás gocen de ella. Ésa es, en efecto, una dimensión del trabajo que no debería despreciarse en absoluto: la actividad que vale por sí misma y no sólo por su producto, por la ganancia, por el rendimiento o por el valor de cambio que pueda tener. A medida, sobre todo, que las máquinas van sustituyendo al ser humano como fuerza productiva, es imprescindible encontrarle al trabajo un valor intrínseco más profundo. Es imprescindible para la mayor felicidad del individuo y, como veremos en el próximo capítulo, para el mejor reparto del trabajo entre los miembros de la comunidad.

Queremos decir que una cierta ética del trabajo no es en absoluto desdeñable. No esa ética calvinista, a la postre hipócrita, por empeñarse en cuadrar el círculo de ensalzar la riqueza desdeñándola al mismo tiempo. Estamos pensando desde una perspectiva cívica, que quiere decir de vida en común. Pero vida en común de seres libres que hacen con su vida lo que les place. Para ello, necesitan forjarse una identidad profesional: necesitan el reconocimiento social que esa identidad otorga y necesitan la retribución económica derivada de la ocupación profesional. Dadas ambas premisas, la

pregunta que nos hacemos es: ¿es aceptable, satisfactorio, que la medida del reconocimiento profesional sea sólo la retribución económica? ¿Es ésa la valoración profesional que una sociedad civilizada necesita?

Seguramente coincidimos en pensar que la respuesta a esas preguntas debería ser no. Pero, de inmediato añadimos: ¿qué hacer si las motivaciones de los individuos en la sociedad en que vivimos son ésas y no otras? La rentabilidad es lo que mueve a la mayoría de los jóvenes a inclinarse por unos estudios y no por otros. La misma rentabilidad es el móvil de la ambición profesional. El triunfador típico es el que trabaja mucho, no tiene tiempo para nada y gana mucho dinero. Que disfrute o no con su trabajo, que se divierta con él, que lo encuentre creativo, que haga o no daño a terceros, eso son pamplinas que no merecen ninguna consideración ni tienen interés.

¿No tienen interés? Decíamos que todo hay que pensarlo desde la perspectiva de la vida en común. El profesional no sólo se ocupa en una tarea rentable: al hacerlo está dando un sentido a su trabajo y enseñándoselo a los más jóvenes. Ofrece un modelo a seguir. Los modelos profesionales están ahí, en las carreras sobre todo de los notables y de los importantes, en la publicidad y en los telefilmes televisivos. Podríamos decir que nadie trabaja sólo para sí, o para su familia: se trabaja también para los otros. Eso hace que la actividad profesional implique una responsabilidad: hay que responder ante los demás de que se trabaja como se debe y de que se está dando una imagen profesional digna de ser transmitida a las generaciones más jóvenes.

La técnica elimina puestos de trabajo. Elimina sobre todo el trabajo más rutinario y envilecedor, el trabajo que no puede ser considerado creativo desde ningún punto de vista. Eso significa que el trabajo se humaniza, que es menos alienante y duro de lo que lo fue en otros tiempos para la mayoría de los trabajadores. Pero humanizarlo del todo significaría convertirlo en esa actividad que, según Aristóteles, no vale sólo por el producto sino que puede valer por sí misma. Hay gente que consigue gozar trabajando, gozar con el esfuerzo que, finalmente tiene un rendimiento no

sólo material sino, de algún modo, espiritual, de enriquecimiento y plenitud de la persona. No es imposible, pero no es el mensaje que transmiten los modelos sociales predominantes.

Alcanzar ese objetivo implica un cambio de valores, que quizá en teoría ya hemos realizado, pero falta, como venimos repitiendo, llevarlo a la práctica. El cambio consiste en no dejar que el valor crematístico y cuantitativo anule a cualquier otro valor. Es una revolución práctica la que hay que llevar a cabo: conseguir poner de manifiesto que no sólo consumir produce satisfacción. Que es posible pasárselo bien sin gastar dinero. Que el esfuerzo, la constancia, la voluntad de hacer las cosas bien y no sólo salir del paso como sea puede producir satisfacción. Que también es satisfactorio el servicio al otro.

Por una parte, parece urgente encontrarle un valor intrínseco al trabajo profesional ya que, hoy por hoy, es la actividad central de la existencia humana. Por otra, sin embargo, habría que empezar a desmitificar el trabajo como actividad central de la vida. No son contradictorias ambas cosas. Hoy, que el mercado laboral está en crisis, se habla de repartir más el trabajo, de reducir la jornada laboral, de jubilaciones anticipadas, de trabajo a tiempo parcial. Quiere decir que vamos hacia una sociedad en que el tiempo de trabajo será cada vez menor en el total de la vida de un individuo: más tiempo de estudio, más años de jubilación (porque también se vive más), menos horas laborables. Será cada vez más posible, pues, la dispersión ocupacional, eso que Marx consideraba el ideal de la actividad humana libre: el individuo que, por la mañana, tiene una actividad, al mediodía otra, una tercera por la tarde y otra distinta por la noche. Es el individuo que no se identifica exclusivamente con su profesión o con una sola ocupación. El individuo que no es —para decirlo con las palabras de Marcuse— «unidimensional»: es capaz de compaginar distintas ocupaciones y distintas dimensiones. Este punto es importante por varias razones: enriquece la existencia individual, hace posible una solidaridad en la distribución del trabajo y, sobre todo, es el único modo de acabar con la absurda división sexual del trabajo que mantiene a las mujeres en una situación de inferioridad.

La ciudadanía hay que entenderla como una cierta dedicación y cooperación con lo público, lo que es de todos. Así, son obligaciones cívicas ir a votar, cuidar los servicios que el Estado pone a nuestra disposición, no defraudar en el uso de esos servicios, pagar los impuestos que nos corresponden y hacer alguna que otra obra benéfica voluntaria en ayuda de los más desfavorecidos. La vida privada —a la que, en principio, pertenece el trabajo profesional— parece que queda al margen de los deberes del ciudadano, salvo en esas normas de buena educación que valen en privado y en público. No es del todo cierto, sin embargo, que el ciudadano pueda desvestirse de ese ropaje en su ámbito más privado. El trabajo no doméstico, el trabajo remunerado, se encuentra en un espacio indeciso entre lo público y lo privado. La ocupación laboral es, como hemos dicho, la parte más importante de la vida de una persona —de los hombres, hasta ahora, y empieza a serlo también de las mujeres—. Y esa parte tan importante no le afecta sólo a él, en privado, sino que afecta asimismo a la comunidad entera. El profesional trabaja para sí, sin duda, y también para los demás. El trabajo bien hecho debería ser el fin de un buen profesional que se debe no sólo a sí mismo sino a los otros.

VI
EL REPARTO DEL TIEMPO

La vida activa es, hoy, la vida laboral. Lo veíamos en el capítulo anterior. Para muchos, el trabajo remunerado ha venido a ser la única ocupación digna (aunque también es cierto que hay trabajos más dignos, o más dignificados, que otros). Lo que no se paga con dinero, no vale nada. Hoy por hoy es así, aunque reconozcamos que es una simplificación y una injusticia. Es una simplificación porque no todo lo que hacemos tiene ni debe tener un valor crematístico. Hay mucha actividad necesaria, pero gratuita, digámoslo así. Todo lo que uno hace porque le gusta, porque le apetece o porque piensa que es su obligación hacerlo aunque nadie se lo exija explícitamente, se hace gratis. Lo cual significa que se hace por amor a la actividad misma, a la satisfacción personal que produce tal actividad o, incluso, por altruismo o sentido del deber. La madre que se ocupa de sus hijos o de su casa, la mujer que atiende a su padre anciano o incapaz, el joven que viaja a un país mísero o en guerra para ayudar a los que sufren y tal vez poner sus conocimientos a disposición de quienes más lo necesitan, todas estas acciones son desinteresadas. Decir que no valen porque no se pagan es un reduccionismo inaceptable.

Pero también es una injusticia. Fijémonos en algo que salta a la vista. Los agentes de acciones como las que acabamos de mencionar son, mayormente, mujeres, jóvenes o jubilados. El trabajo no remunerado es, casi por definición, el de las tareas domésticas o el de las propias del voluntariado. Dicho de otra forma, tareas de mujeres, que siempre han sido amas de casa, de jóvenes que aún no se han situado o de los jubilados a la busca de algo que les permita seguir siendo útiles. Nuestra sociedad no concibe que uno pueda dedicarse indistintamente a una ocupación remunerada y a otras que no lo son. No concibe que cualquiera —sea hombre o mujer— organice su vida de forma que la dedicación laboral y la

doméstica o voluntaria ocupen, en cada caso, la mitad de su actividad total. La consecuencia de tal concepción es una división del trabajo claramente injusta, en especial, para las mujeres, las cuales se han visto privadas y separadas de una larga serie de posibilidades para cargar con unas obligaciones que no tienen por qué ser exclusivas de ellas. Esas obligaciones han sido la causa fundamental de la exclusión de la mujer de lo que, como veíamos y criticábamos en el capítulo anterior, es la fuente del prestigio y de la riqueza.

Estas desigualdades impiden que todos los ciudadanos puedan sentirse y ser igualmente libres. Es pertinente que las consideremos aquí porque el civismo se basa, precisamente, en la igualdad y la libertad compartida de los individuos. Es un reconocimiento mutuo de dignidad y, a la vez, el desarrollo de tales valores. En efecto, para poder dar muestras de respeto al otro, para convivir amablemente, para mantener la propia dignidad y reconocer la dignidad debida a los demás, hay que partir de una igualdad mínima compartida. Y cuando esa igualdad falta es porque unos utilizan la libertad para reprimir la libertad de los otros. El amo y el esclavo, el señor y el siervo, el burgués y el proletario, el hombre y la mujer no han vivido en una situación de igualdad, sino de subordinación de los segundos a los primeros.

No sólo constatamos en todo lo dicho una injusticia, sino también una equivocada valoración del tiempo. ¿De qué tiempo? Del tiempo total de la vida de una persona, lo que ha venido en llamarse el «tiempo de la vida». Que nadie se asuste ante una expresión que tal vez parezca demasiado abstrusa. Han sido las feministas las que han emprendido con fuerza una crítica sobre la distribución del tiempo hecha por una sociedad decididamente masculinizada y machista. Según la teoría feminista, el tiempo que dedicamos, en general, a trabajar, es de dos tipos: un tiempo productivo y un tiempo reproductivo. El primero es el que utilizamos para ganar dinero. El otro es el que ha mantenido ocupadas durante siglos a las mujeres en tareas propias de la reproducción de la especie: tener hijos, criarlos, cuidarlos, educarlos y cuidar, en general, de ellos. Todas las funciones que pueden definirse como del *cuidado* han sido trabajos

exclusivos de mujeres. El movimiento feminista ha llamado la atención sobre esta división del trabajo considerándola una de las causas fundamentales de la discriminación de la mujer.

Esta división del tiempo activo en un tiempo productivo, porque incrementa la renta, y en otro reproductivo, porque no lo hace y sólo contribuye a que se reproduzca la especie, ha incidido en la valoración que hacemos del trabajo y de nuestra actividad en general. El tiempo productivo —el de los hombres— es el tiempo que «es dinero», como sentenció Benjamin Franklin. Lo otro, las actividades dedicadas al cuidado de los demás, consistirían, en realidad, en «perder el tiempo». No porque no veamos la necesidad y la utilidad incluso de atender a los niños y a los enfermos, sino porque esa necesidad o esa obligación nunca es prioritaria para quien tiene cosas presuntamente más importantes que hacer. Por otra parte, el tiempo productivo tiene como escenario la vida pública: es el trabajo fuera del hogar, el de las relaciones profesionales, la vida hacia fuera. Es el trabajo más lucido y más aparente. En cambio, el trabajo reproductivo es la vida encerrada y dependiente: sin horarios, sin fiestas, sin descanso, porque los que necesitan cuidados diversos no tienen horarios ni fechas fijas. Pues bien, la sociedad dominada por los varones realizó una separación drástica: los hombres a la vida pública, las mujeres, a lo privado, a cuidar de todos y a ser mantenidas por sus maridos. El lenguaje popular está lleno de expresiones que dan fe de la intención de relegar a las mujeres al cumplimiento de una sola función («La mujer, la pata quebrada y en casa»). La publicidad, incluso en la época de la emancipación femenina, no desiste de atribuirle sólo a ella los trabajos más dependientes y serviles, eso sí, embelleciéndolos con un falso *glamour* que a nadie convence pero que seguramente hace estragos en ciertos subconscientes.

Desde esta perspectiva, la cuestión de la división del trabajo y de la escasa libertad de la mujer tiene mucho que ver con la incapacidad por lograr un comportamiento cívico coherente y satisfactorio. Lo explicaremos. Por una parte, la vida privada es algo así como un microcosmos de la vida pública. En la familia, las relaciones son específicas: el afecto, el amor, la cercanía hacen que muchas reglas sean superfluas. Sin embargo, es la vida familiar la primera que inculca hábitos y

enseña formas de comportarse aplicables más allá del ámbito familiar. En la familia —y, de otra forma, en la escuela— los niños aprenden a convivir, a tratarse mutuamente bien, a respetarse, a ser bien educados, a controlar sus impulsos. El ejemplo es ahí fundamental. Por eso, para que el aprendizaje sea positivo, las relaciones familiares tienen que ser buenas. Y no pueden serlo cuando son vistas como la causa de desigualdades, de injusticias y de un mal reparto de la libertad. La vida de una mujer «activa», en estos momentos, tiene que repartirse entre unas tareas «productivas», remuneradas, y otras «reproductivas», gratuitas y no valoradas ni reconocidas por nadie. Ni siquiera por las mismas mujeres que se encargan de ellas. La jornada de la mujer es doble. El resultado es la esquizofrenia, las crisis continuas, una vida privada que, en lugar de ser el descanso de otra actividad, tiende a ser un infierno para todos. La familia, en definitiva, acaba siendo a menudo una mala escuela para el civismo. Exactamente lo contrario de lo que debería ser. Lo saben perfectamente muchos maestros que tienen que enfrentarse con alumnos agresivos, difíciles o, sencillamente, mal educados.

Las consecuencias de un reparto del tiempo tan desigual no afectan sólo a las relaciones privadas. Afectan a la posible emancipación de la mujer y a la evolución de la sociedad en general. Vayamos por partes.

Hace tiempo que las feministas reconocen que la igualdad entre los sexos ha alcanzado un nivel satisfactorio en muchos terrenos. Las mujeres estudian, tienen carrera, acceden a la mayor parte de las profesiones, participan activamente en la política, es decir, formalmente, pueden hacer todo lo que, hasta hace muy poco tiempo, les estaba tácitamente vedado porque pertenecía exclusivamente a los varones. Sin embargo, las mujeres parece que sólo con dificultad consiguen llegar a los puestos más altos, decisivos e importantes. ¿Cuántas presidentas de gobierno hay? ¿Cuántas ministras? ¿Cuántas directoras de un gran banco o una gran empresa? Hay un techo de cristal, invisible pero que ahí está, que impide escalar las cimas de la responsabilidad y la autoridad. La igualdad total de oportunidades no está lograda. Y una de las razones de que no lo esté es esa obligación que

tiene la mujer de ocuparse de las tareas del cuidado. Los hijos, el marido, la familia, los enfermos siguen tirando de ella porque alguien tiene que hacerse cargo de estas cosas y ella ha sido la que siempre lo ha hecho.

Ahí está el meollo del problema. *Alguien tiene que hacerlo*. Ciertamente, no todo puede estar en manos de otros: administraciones, servicios públicos o servicios privados. A un bebé se le puede dejar al cuidado de una guardería o de un canguro, pero no a todas horas ni permanentemente: a ratos necesita a sus padres. Y cuando alguien cae enfermo, necesita un cuidado inmediato y cercano, no siempre aplazable ni totalmente delegable en terceros. Todos estos deberes, absolutamente necesarios, *es preciso compartirlos*. No es justo, como decíamos, que la mujer cargue sola con todo. Pero tampoco es bueno que se abandonen funciones básicas —como lo son todas las del *cuidado*— porque nadie está dispuesto a cargar con ellas. ¿Podemos imaginarnos una sociedad en que la mujer renunciara a tener hijos para no tener que cuidarlos, donde los enfermos y los ancianos tuvieran que ser irremisiblemente «aparcados» en instituciones previstas para ellos, donde una gripe tuviera que curarse en un hospital? ¿Nos gustaría una sociedad así? Pues algo de eso está ocurriendo ya y no podemos decir que el panorama sea realmente atractivo.

Lo que las feministas y sus aliados —escasos, por ahora— quieren es fomentar un cambio en la valoración del tiempo. Reconocer abiertamente que también el tiempo reproductivo es valioso, y lo es para la vida en común. Porque, de hecho, lo es. No se trata de que los trabajos domésticos y de cuidado de los hijos sean remunerados como los otros. Algunas mujeres piensan que ésa sería una buena idea, pero, por lo general, no se cree que la solución deba ir por ahí, por la equiparación del trabajo doméstico al trabajo laboral. Al contrario, es un aspecto inseparable del espíritu cívico darse cuenta de que la actividad no remunerada, gratuita, no siempre es una simple pérdida de tiempo: es un tiempo importante, valioso, tanto para la sociedad como para el propio individuo.

Es un tiempo crucial para la emancipación de la mujer, que conseguiría descargarse así de parte de las ocupaciones mal llamadas «de su sexo», e importante para el futuro de la sociedad, que era el segundo aspecto a considerar. Que los que pueden estar más activos cuiden de los débiles,

enfermos y frágiles *es un deber cívico fundamental*, y un deber de todos, no de la parte femenina de la sociedad. La división del trabajo, en otros ámbitos, es imprescindible. En la vida privada, salvo el tener hijos biológicos, por ahora, ninguna obligación debería ser patrimonio exclusivo de nadie. No debe haber trabajos ni actividades femeninos o masculinos por definición.

Ese reparto de las tareas de la reproducción, además, puede ser más efectivo que todos los intentos explícitos de educar en el civismo. Porque ¿de qué mejor manera se puede aprender a tener en cuenta al prójimo, a controlarse uno mismo, a salir de sí para pensar en los demás, a respetar las diferencias? ¿qué mejor manera puede haber que la de dedicarse a ratos a cuidar de los más próximos? La vida privada y la pública son mundos continuos, no separables del todo. Son las mismas personas las que tienen que estar en uno y otro sitio. El que no sabe ser educado con su propia mujer es difícil que sepa serlo en el metro o en la oficina. El que no ha aprendido a convivir en casa, no podrá improvisar formas de convivencia fuera de ella. La virtud —decían los antiguos— es una disposición a actuar de determinada manera, algo habitual, no «puntual», como diríamos en el lenguaje algo absurdo de hoy. No es posible despojarse de unos hábitos en privado y vestirse con ellos en público. O sólo es posible para quienes creen que la vida es sólo una comedia cruel.

Pero hay más. Si las feministas piden una nueva valoración del tiempo que no discrimine y relegue a las mujeres a las actividades consideradas menos dignas, es porque piensan que esas actividades son realmente estimables en sí mismas. Por eso es bueno que las compartan hombres y mujeres. Pongamos sólo un par de ejemplos que lo confirman. La jubilación se está convirtiendo en un problema. No sólo porque el jubilado ve reducidos sus ingresos de una forma drástica, sino porque se le condena a la inactividad. Al jubilado se le impide seguir trabajando: el tiempo productivo ya no es para él, pertenece a los otros, a los que, de verdad, pueden estar activos. Visto así, no es nada raro que la condición de jubilado sea una fuente de frustraciones y de tristeza. Lo es más, sin embargo, para el hombre que para la mujer. Al haber sido más flexible, más polivalente, menos unidimensional, la mujer tiene más recursos para ocupar su tiempo.

Puede seguir siendo y sintiéndose activa aunque nadie le pague por ello. Esa sensación es, a la vez, un impulso que la lleva a seguir interesándose por los otros. Las asociaciones cívicas altruistas saben muy bien que su voluntariado se nutre de jóvenes y de mujeres mayores. Los primeros porque son más inquietos y naturalmente generosos. Las mujeres porque han experimentado las gratificaciones que produce el cuidado de los otros y están más dispuestas a no privarse de esa satisfacción.

El segundo ejemplo es el de la ocupación del tiempo de ocio. Es un signo de civilización que las posibilidades de ocio aumenten y se reduzcan los horarios laborales. Las nuevas condiciones del empleo, debidas en gran parte a las innovaciones tecnológicas, lo están exigiendo. Pero saber ocupar el tiempo de ocio no es nada fácil. La tendencia más coherente con el tipo de sociedad en que vivimos es la de llenar las vacaciones y los ratos de descanso con una actividad cuyo frenesí sólo es comparable a la tensión laboral y al cansancio que el trabajo produce. O bien, alternativamente, llenarlos con la somnolente ocupación de instalarse sin tregua ante un televisor. Pero como veremos en el próximo capítulo con cierto detalle, la vida contemplativa genuina es un lujo que exige un cierto aprendizaje y preparación. No se improvisa. Las funciones del cuidado son, sin embargo, posibilidades para el tiempo de ocio. Una posibilidad y una necesidad que sería más llevadera si estuviera mejor repartida.

Hemos dedicado este capítulo a la separación desigual de las tareas entre hombres y mujeres en nuestra sociedad. Hemos considerado, al mismo tiempo, las repercusiones que esa separación ha tenido para la vida laboral que es la forma de vida activa característica de nuestra civilización. Una faceta sumamente importante y, sin embargo, oculta e ignorada casi hasta hoy. Un ejemplo, por otra parte, de lo que está ocurriendo en la evolución de nuestra especie como *homo faber*, como ser destinado a ganarse el pan con el sudor de su frente. Puesto que el sudor es inevitable, debería tener un reparto más equitativo.

En conclusión, un cambio radical en la concepción y valoración del tiempo que dedicamos a esto o lo otro puede transformar la vida en sociedad superando discriminaciones y haciendo que la solicitud frente a los demás y la dedicación gratuita al otro no sean consideradas como algo

incompatible con el tener que ganarse la vida. No sólo esa disponibilidad, aunque se refiere a la vida privada, es parte importante del civismo, pues no deja de ser una dedicación al otro, sino que contribuye a educar en el civismo. Sin duda la educación cívica se verá impulsada si prospera el actual cambio de dirección hacia una concepción más altruista, igualitaria y austera de nuestros desvelos y tareas.

VII
LA VIDA CONTEMPLATIVA

Todo conspira en nuestro mundo para que llevemos una intensa vida activa. La elevación del trabajo a la mayor de las virtudes —cuando antes solía ser visto como castigo divino— va unida a una manera de entender el ocio también como actividad. (Casi podría decirse que como un trabajo, aunque placentero.) Así, las «ansiadas» o «merecidas» vacaciones no se entienden como un período de asueto para tumbarse a la bartola tras habérselas ganado uno con el sudor de su frente. Tal vez la gente descanse durante ellas, pero son muchísimos los que despliegan una actividad vacacional poco menos que frenética. Son tiempo para deporte, erotismo, idas y venidas por puertos, aeropuertos, carreteras y ferrocarriles, bailes, saraos e incesantes salidas de un sitio para otro. Se trasnocha. Algunos dicen que aprovechan para leer. Otros para asistir a cursos de verano. Otros para acampar o trashumar de un cámping a otro. Hay quien reconoce que sus vacaciones son agitadas pero afirma que su ajetreo les descansa porque les libra de la rutina. ¿No será que la mayoría está descontenta de su trabajo? ¿O que muchos aparentan estarlo? ¿No convendría reflexionar ante un descanso que nos deja exhaustos?

La práctica y glorificación del llamado ocio activo, que ocupa a tantos millones de seres, podría indicar que nuestros tiempos son hostiles al *dolce far niente*, al vagabundeo, al callejeo sin rumbo y a la observación pausada de la vida. En definitiva a la fructífera contemplación del mundo. Ya vimos en el capítulo V cómo el trabajo austero, dignificador y productivo de antaño se ha transmutado hoy en algo muy distinto.

Este capítulo intenta matizar, sin contradecirlas, algunas de las cosas que hemos dicho en los dos anteriores, dedicados a la vida activa. Su otra faz es la vida contemplativa, a la que volvemos ahora nuestra atención. Nuestra idea principal es que, al igual que la doble faz del dios Jano, una

vida verdaderamente humana es a la vez activa y contemplativa. La contemplación no es un contrario separable de la actividad. En efecto, en puridad la acción no consiste en un comportamiento cualquiera. Sólo merece ese nombre aquel que está dotado de significado para quien actúa. Se refiere, sobre todo, al comportamiento que es reflexivo e intencional. En consecuencia, para que la acción humana lo sea plenamente, debe ir uncida a la contemplación. Y al revés, la mera contemplación, desvinculada de una conducta intencional que vaya ligada a nuestra vida y orientada también hacia otros seres humanos, carece de interés. Es pobre y huera. En todo caso es irrelevante para esa cultura cívica sobre la que estamos especulando.

Gozar del mundo es contemplarlo. Entenderlo es contemplarlo. Vivirlo es, también, contemplarlo. La contemplación va desde el embeleso del amante ante su amada o amado hasta la observación crítica del científico a través del microscopio, pasando por la mirada entretenida del público divirtiéndose, inteligentemente, en un espectáculo interesante, y a ser posible, sin tener inevitablemente que consumir y gastar dinero. La contemplación profunda del artista que piensa la idea previa a su escultura o a su pintura y luego la ve crecer bajo su propia mano, o la del poeta que acaricia una idea lírica y después contempla la formación de su propio poema sobre la página en blanco, o la similar del compositor, ante el pentagrama, son también expresión de esta crucial facultad humana. Pero no lo es menos la contemplación del entorno que realiza el paseante, solitario a veces, la del *flâneur*. (Es la del paseante una figura merecedora del más profundo respeto, quizá porque el aturdimiento contemporáneo la esté poniendo en peligro.) En resolución, la contemplación es una suprema facultad humana, sin la cual no existiríamos más que como bestias incapaces de pensar.

De hecho, el pensamiento comienza por una combinación de dos disposiciones, la de contemplar y la de admirarse, seguida de su consecuencia, interrogarse. Quien no admira (y por lo tanto no contempla) no se interroga. Y quien no se pregunta, vegeta. Quien contempla y piensa presta atención al mundo. Curiosa consecuencia de ello es que pronto lo trata con el cuidado que merece: a él y a sus moradores. La *solicitud* hacia

nuestro prójimo —una manifestación de una virtud crucial, la caridad— es pues una consecuencia de la contemplación sosegada de las cosas humanas, sin indiferencia. La solicitud mantiene así un vínculo sutil con el civismo, porque quien lo practica es siempre solícito. Tal vez no lo sea con entrega heroica, claro está, pero sería peregrino afirmar que ayudar a un ciego a cruzar la calle, charlar por pura amabilidad con un anciano solitario, soportar con paciencia las pesadeces de algún pelma bienintencionado, y mil gestos más de nuestra vida cotidiana no tienen, todos ellos, algo más que una brizna de solicitud.

Todo esto viene a cuento porque el civismo constituye una cultura de respeto mutuo en el que la contemplación desempeña una función esencial. Escuchar a los demás con respeto y atención, es algo más que evitar interrumpirles. (Cosa buena, pero que puede ser también fruto de la indiferencia.) Escuchar es también contemplar, sopesar y atender a las razones del prójimo, amén de aprender de él lo que no sabemos. Esa contemplación se extiende a la pura absorción de lo que la vida y la naturaleza tienen que ofrecernos, y no sólo para hacer algo con ello, sino por el mero placer de contemplar. Hay religiones —algunas de ellas orientales— que nos invitan a contemplar hojas movidas por el viento o el fluir incesante de las aguas del río. Intentemos, en contraste con quienes predican que esa contemplación serena es un paso necesario o un peldaño conveniente para alcanzar un estadio místico superior, contemplar en paz el río o las olas sobre una roca marina, sin que ello *sirva* para nada. Pronto descubriremos el valor intrínseco de gozar de nuestra presencia en el mundo y la del mundo en nosotros.

En nada contradice esta invitación a atender antes de actuar nuestra vinculación, recién expuesta, entre contemplación y acción. Sigue dependiendo ésta de un marco contemplativo adecuado que, en el fondo, necesita voluntad, ejercicio de concentración, es decir intención. Por eso decimos que la acción humana tiene una faz jánica o doble.

La diversión más enriquecedora incluye siempre una fuerte dosis contemplativa. Leer, ese sublime vicio, es contemplar ideas, aventuras, desventuras, descubrimientos, así como todo el despliegue de la sabiduría o necedad humanas, sobre una página escrita. Contemplamos cuando

asistimos a un espectáculo, escuchamos música o subimos a la cima de un monte y oteamos la vista desde ella. Todas estas cosas requieren esfuerzo, acción. Frente a estos modos de apercibirnos del mundo encontramos la diversión atolondrada, pasiva, aunque pueda parecer «activa» hasta el frenesí. La que no requiere contemplación alguna. Una parte del «ocio activo» que promueven nuestras distracciones turísticas y lúdicas es de esta índole. Todo se nos pone fácil y se nos sume en un mar de sensaciones —como las que planifican algunos de los llamados «parques temáticos»— programadas para nuestro consumo pasivo. Un consumo enmascarado tras una «actividad» también programada. La acción, en cambio, requiere el esfuerzo de la voluntad, el goce del pensamiento y una medida de incertidumbre.

No es casualidad que la negación de la contemplación vaya unida con frecuencia a una actividad incivil. Muchas fiestas populares son testigos de ella y también el deporte se presta a que algunos de los seguidores de un equipo se comporten con atolondramiento, mezclado con fanatismo, y que por ello se cometan actos vandálicos, algunos de los cuales acaban trágicamente. Éste es un tema delicado, porque el disgusto que es inevitable sentir ante estos desmanes debe quedar confinado a ellos. No deben confundirse con las expresiones comprensibles, legítimas y a menudo muy simpáticas de la exuberancia juvenil o de la alegría ciudadana. Sólo los cenizos, aguafiestas y gruñones —que no leerán este libro— son capaces de confundir la alegría gregaria e irreprimible, libre de hostilidades, con la farra insolente que busca víctimas y, en su expresión menos grave, estorbar la paz de los demás.

Nadie quiere vivir junto a un bar que esté abierto toda la noche y ante el que se formen grupos de juerguistas ruidosos. Y aunque éstos acusen al sufrido vecindario de ser aburridos, sosos, reaccionarios y anticuados, entre otras lindezas, lo cierto es que, en cuanto superan la edad de ir de jarana, se pasan con armas y bagajes al grueso de la pacífica ciudadanía.

Mas hablábamos de contemplación. Parece como si asumiéramos que nuestro mundo no la fomenta. Cualquiera podría replicar que ello no es así, puesto que estamos en la era del espectáculo masivo, en la que cientos o

hasta miles de millones pasan gran parte de su tiempo contemplando. Sobre todo la televisión.

¿Cómo es posible hablar del declive o hasta la desaparición de la contemplación en una sociedad que alguien llamó «sociedad del espectáculo»? Sencillamente porque el más significativo de todos ellos, la televisión, es una negación de la contemplación. Hay que apresurarse a decir que no *toda* la televisión la niega. Y no sólo hay que exceptuar algunos programas que muchos tildarían sin más de aburridos —reportajes científicos o naturales, buenas obras dramáticas representadas en la pantalla televisiva o escritas para ella— sino bastantes más. Sin embargo, globalmente, la televisión no ayuda a la contemplación pausada de nada: las más de las veces es impresionista, manipulativa, veloz y superficial en sus presentaciones, maquilladora de la realidad, caleidoscópica en su ritmo e incapaz de matizar. La mayor parte de lo que transmite es, hoy por hoy, incompatible con la contemplación.

La televisión aturde moralmente y simplifica la inmensa riqueza de la vida. Cuando decimos que no permite contemplar queremos decir que no permite pensar. Porque cuando hablamos de contemplación no queremos decir que ésta entrañe necesariamente un estado de suspensión mística. Ni mucho menos. Una vez más, la contemplación es una actitud cotidiana, que representa la otra faz, inseparable de ella, de la vida humana conscientemente vivida, la de la acción.

Lo importante para que vivamos como seres medianamente libres y además como ciudadanos de una comunidad política que aspira a ser justa es *saber discernir*. Quien contempla, sopesa y juzga. Y quien no lo hace es un autómata social, o en el peor de los casos, un robot, aunque pueda ser un robot dichoso (en su superficialidad). La sociedad del espectáculo es su enemigo, la que fomenta votantes dóciles, seguidores atolondrados de ídolos televisivos, fanáticos entusiastas de un equipo deportivo que, paradójicamente, no lo es, pues está en manos de especuladores que compran y venden jugadores en el mercado internacional. Una vez más, no equiparamos a todos aquellos a quienes les gusten estos espectáculos con una masa anodina de teleadictos aturdidos. Todo depende de la medida en que cada uno de nosotros esté dominado por ellos, de la medida en que ellos

hayan podido hacer mella o hasta socavar nuestra capacidad de discernimiento. No cabe duda que son muchos los que más bien hallan un solaz en el mundo mediático que les descansa a ratos y les permite seguir gozando, cuando se salen de él, de una vida más plena.

Lo que, hecha esta importante salvedad, parece más preocupante, es que la preeminencia del mundo mediático y el predominio del modo espectacular de conocer el universo que él ha impuesto, haya dañado la calidad de nuestra vida ciudadana. En su búsqueda de lo sensacional y espectacular, su sed por los extremos, la cultura mediática rehúye sistemáticamente el civismo. La truculencia, la barbarie, los desastres, los dramones sentimentaloides invaden todo el espacio espectacular. Y en él se sumen, cotidianamente, millones y millones de ciudadanos. De nuevo hay que salir al paso de cualquier interpretación errónea a que pudiera dar lugar esta observación. Precisamente, en una televisión ideal, no habría que ocultar los aspectos desagradables de la vida: ni la miseria, ni la guerra ni —si puede hacerse sin violar los derechos de la intimidad de las personas— los dramas personales que puedan poseer un genuino interés para el público. Contra lo que hay que pronunciarse es tan sólo contra su tratamiento banalizado, unilateral y frívolo. Y sobre todo, contra ese poder destructor que tiene el mundo mediático de narcotizar a unos, desorientar a otros y confundirnos a todos haciéndonos creer que es verdad lo que vemos o lo que nos dicen.

¿Cómo salvar la mirada irónica, que es la mirada de las gentes verdaderamente libres? ¿Cómo conseguir que la contemplación no parezca cosa de sabios sosos y tediosos? Lo cierto es que no hay respuestas tajantes ni fórmulas para ello. Por lo menos, nosotros no las tenemos. Lo que sí se nos antoja claro es que saber combinar contemplación y acción, saber valorar un ocio humanamente rentable (si se nos permite la expresión), ni se improvisa ni se aprende de repente. Para entretenerse leyendo el *Quijote* o escuchando a Schubert hay que haber leído antes o escuchado música, con atención, previamente. Hay que haberse aburrido, incluso, con los libros y con la música. Para «entrar» en lo mejor hace falta siempre voluntad y esfuerzo. Nadie, ni el mejor guitarrista, nace sabiendo tocar su instrumento. Estudiar, que conduce al placer de ir conociendo cada vez más, necesita

codos, como suele decirse. Perder el tiempo sabiamente (perderlo, se entiende para cosas que pasan por ser provechosas), saber distraerse, requiere aprendizaje. Por eso no estaría mal que el sistema educativo valorara más lo formativo que lo puramente instructivo. Que se valorara el estudio de ciertas materias que literalmente no sirven para nada, que no tienen aplicaciones técnicas ni son útiles para ganar o amasar dinero. De esa forma, quizá, al jubilarnos muchos de nosotros, tendríamos más recursos para pasar el tiempo, o para enriquecer nuestro espíritu. (Ése, las más de las veces no se jubila. Pero sí puede encontrarse, si no se cultiva, desvalido.) En cualquier caso, es en la contemplación reflexiva donde reside lo que llamamos capacidad creativa. La actividad por la actividad, esa especie de terror a no saber qué hacer mata la imaginación y la creatividad.

En el fondo, el terror hacia esa vida sólo supuestamente inactiva que recibe el nombre de «contemplación» no es otra cosa que la inclinación a evitar el esfuerzo y a enfrentarse con uno mismo. En palabras llanas, es un temor a la soledad cada vez mayor de quienes moran en sociedades donde todo acaba en ruido, espectáculo y algarabía. Aprender a soportarse a uno mismo, a reírse de uno mismo, debería ser asignatura obligatoria en una sociedad tan dura como es la moderna. La práctica de contemplar incluye, sin duda, contemplarse a sí mismo. No como Narciso frente al estanque, atolondradamente enamorado de su propia imagen, sino con ironía y autoestima a la vez. Si el energúmeno se viera tal como es se libraría de su condición al instante. Pero no se contempla a sí mismo. Si lo hiciera, haría la vida mucho más llevadera a quienes tienen que soportarlo.

VIII
DECIR NO

Convivir no es rendirse a la voluntad de los demás. Muy a menudo entraña consentir, permitir, tolerar, fingir, hacer la vista gorda y tantas otras estratagemas que ponemos en práctica para coexistir en paz. Coexistir entraña también sumirse en el consenso, que es algo más que un acuerdo, o bien optar por la senda de la obediencia. Sin embargo, convivir puede también incluir el desacuerdo, la discrepancia y la negación a responder a las expectativas que los demás tienen de nosotros, cuando esperan que cumplamos y no cumplimos. Ello es así cuando diferimos con firmeza, pero con civismo.

Una parte esencial, y en el fondo la más significativa del civismo, es aquella que nos permite diferir, discrepar y hasta oponernos a otras voluntades de un modo a la vez civilizado y eficaz. Sobre ello querríamos reflexionar ahora.

No es gratuito afirmar que negarse u oponerse a la voluntad ajena es la parte más significativa del civismo. Recordemos que el civismo consiste en una cultura de buenas maneras que nos permite diferir pacíficamente y avanzar en la solución de conflictos de modo incruento, o del modo humanamente menos cruento de los posibles. La vida social, venimos aseverándolo desde el principio, es esencialmente conflictiva: no en vano nuestra imagen del Edén, o de la arcadia, o de una sociedad utópica en la que soñar o a la que aspirar, es siempre pacífica, armoniosa, feliz, aunque lejana. Sólo la nostalgia puede hacernos sentir que hubo un tiempo en nuestras vidas en que todo fue dicha. Aunque para muchos, por fortuna, hay felicidades parciales o momentos idílicos, espléndidos, dichosos. La plenitud feliz muy duradera no es la norma para los mortales.

No hay convivencia sin intereses encontrados ni sin lucha por la apropiación o el control de recursos escasos. No hay convivencia sin desigualdades, opiniones incompatibles, dominaciones injustificables, ilusiones perdidas, desilusiones y amarguras. Lo cual no significa —librémonos del melodrama— que *todo* en la vida sea triste y sórdido, por mucho que, no hay que olvidarlo, sea así para no pocas personas, abandonadas, como suele decirse, de la mano de Dios. Al recordar estas simples verdades tan sólo queremos decir que siendo las cosas como son es inevitable que surjan sin cesar enconos y discordias.

El civismo es el marco mínimo adecuado para resolver fructíferamente muchos de los conflictos endémicos en la convivencia. O para mitigar sus daños. No entendamos esta afirmación de forma caricaturesca. Un civismo que consistiera exclusivamente en intercambios de zalemas y de frases hipócritas entre gentes dispuestas a darse puñaladas por la espalda a la primera de cambio no sería muy recomendable. El que, en cambio, parece más interesante en el contexto de nuestro discurso es el que permite, de veras, discrepar y negar la opinión y aun la autoridad o el poder de los demás, sin ejercer violencia alguna. Gracias al ejercicio de ese civismo es factible que nuestros deseos, anhelos o hasta ideales, puedan abrise camino sin dañar, o causando el menor perjuicio posible para todos. El civismo más idóneo para nuestra dignidad es aquel que fomenta nuestro derecho a afirmar nuestras posiciones y razones, no aquel que nos sume en un mar de componendas y difumina nuestras opiniones, intenciones y buenas razones. Nada más alejado de este Manual, pues, que recomendar un mundo nebuloso y moralmente flácido. Al contrario, pensamos que es bueno abogar por un civismo que no esté reñido con los principios de cada cual. No sólo eso: nuestra idea es que esa suerte de civismo constituye precisamente la mejor vía para lograr que triunfen tales principios. Quien quiera imponer por la fuerza la fraternidad, la libertad o cualquier otra virtud, las destruye. Sin buenas maneras naufragan los principios.

Para ilustrar esta posición evocaremos dos ejemplos de intenso civismo que han sido a la vez casos de una no menos intensa voluntad de hacer triunfar convicciones radicales, con actitudes combativas de discrepancia profunda frente a las normas y situaciones predominantes en el

mundo que les rodeaba. Casos que nos demuestran que los ideales más extremos pueden alcanzarse a través de la virtud cívica, sin recurrir a violencia alguna.

El primer ejemplo es el de la lucha por la independencia de la India por parte del Mahatma Gandhi y sus seguidores, así como por abolir la brutal discriminación que, en el mundo de castas que aún pervive en el Indostán, sufrían los intocables y los parias. Gandhi (18691948), tras estudiar leyes en Londres, se trasladó a Sudáfrica. Allí, en el Transvaal, inventó un método de resistencia pasiva contra la segregación racial que practicaba el gobierno colonial contra la minoría hindú. Tras volver a su país en 1915 creó un movimiento de resistencia pasiva contra las autoridades británicas que le convertiría no sólo en padre de la independencia de la India, sino también en uno de los más grandes inspiradores del pacifismo de toda la historia. Contra quienes abogaban por la rebelión armada o el terrorismo político independentista, Gandhi proponía manifestaciones totalmente pacíficas contra el poder colonial. Las cargas de la policía, los malos tratos, los desmanes provenían así siempre de las autoridades. Una exquisita buena conducta caracterizaba a los miles y miles de seguidores del Mahatma, cuyo número crecía sin cesar. Su vida de perfecta humildad y pobreza constituía además la prueba de la seriedad absoluta de sus intenciones. (Ya vimos en el capítulo V la importancia que posee el mero ejemplo para la calidad de la vida cívica. Aunque no sea menester alcanzar extremos de santidad como los de Gandhi, es evidente que su ejemplaridad y la de quienes le han emulado después en otros casos fue un elemento esencial de su éxito.)

El segundo caso es el del movimiento inspirado por Martin Luther King (1929-1968), el de los derechos civiles de los negros norteamericanos. Sus valientes campañas, totalmente hostiles al uso de la violencia, se realizaron contra toda forma de segregación racial en los servicios públicos, las escuelas y las universidades. Empezaron en Alabama, para combatir la segregación racial en los autobuses públicos —expresión de incivismo si las hay— y acabaron en un vasto movimiento, apoyado también por no pocos blancos. Al igual que en el caso del Mahatma Gandhi, el resultado no fue sólo una dignificación de los ciudadanos más afectados por la injusticia

(imperial y de casta en un caso, racista en otro) sino que mejoró las condiciones de vida y la calidad de la civilización y de la cultura de sus respectivos países. Más aún, tanto Gandhi como King enseñaron a la humanidad lo que puede hacerse con tacto y valentía, sin el más mínimo uso de la violencia. Eso sí, hay que sacrificarse. Pero también se sacrifican los violentos, y no crean más que mayor sufrimiento. Dejan un rastro de víctimas inocentes. Y un mal recuerdo.

Ambos héroes de nuestro tiempo fueron asesinados por fanáticos. Su mansedumbre, henchida de valentía, era un insulto para sus mentes violentas y simplistas. Quienes no somos héroes, no pedimos heroísmo alguno. Pero nos apresuramos a decir que la inmensa mayoría de quienes siguieron con serenidad y coraje a estos grandes maestros de urbanidad y de civismo inspirado por las convicciones —y no sólo dotado de buenas maneras— sobrevivieron a la aventura e hicieron de buenos patriotas: dejaron sus países en mejor estado del que los encontraron al nacer.

Cada día presenciamos manifestaciones cívicas no violentas en favor del desarme nuclear, o por la paz, o para defender el ambiente y la naturaleza, o para amparar derechos humanos. Todos se inspiran en la tradición creada por movimientos como los de las mujeres sufragistas británicas a principios del siglo XX, por Gandhi tras la Primera Guerra Mundial, o por Martin Luther King en los años cincuenta y sesenta. Esos esfuerzos prueban cada día que toda causa noble puede triunfar sin violencia. Aunque triunfe a medias: es evidente que Amnistía Internacional no ha logrado abolir la tortura, ni la pena de muerte, ni las farsas juiciales en los procesos políticos, pero también es innegable que cuenta en su haber una cantidad espléndida de pequeñas y grandes victorias. Lo mismo ocurre con el admirable movimiento Gesto por la Paz en el País Vasco.

En cambio, los fanáticos que se entregan al terrorismo, desde quienes lanzan bombas entre la población civil hasta quienes practican el vandalismo político, son esencialmente inciviles. Destruyen la paz civil, la convivencia cotidiana, el discurrir tranquilo de gentes que van a sus asuntos sin meterse con nadie. No son muy inteligentes porque no ven que cualquier causa —la independencia de un país, los derechos de un pueblo oprimido— puede servirse mejor a través de la *disidencia cívica*. Eso sí, hay que

mostrar tozudez, persistencia, buenos modales, inteligencia estratégica, valor, sangre fría, y estar dispuesto a pasarlo mal a veces. No obstante, ahí está la gran lección: la resistencia pacífica, o bien la protesta igualmente pacífica mueven montañas. Y son más civilizadas, tanto en métodos como en resultados, que su contrario, la violencia. Las primeras dejan un buen recuerdo y de las segundas sólo queremos olvidarnos.

Si desde estos casos extremos de oposición cívica a poderes que son sentidos como ilegítimos o inmorales volvemos la vista a situaciones menos cruentas y espectaculares, mucho más propias de nuestra vida cotidiana, comprobaremos que la expresión bien educada de nuestra rebeldía ante situaciones con las que discrepamos o no podemos estar de acuerdo también sigue dando buenos resultados.

Las convenciones sociales son a menudo irracionales, o meros formalismos hipócritas. Pero suelen encubrir, además, injusticias o, simplemente, situaciones con las que honestamente no nos cabe sino estar en abierto desacuerdo. En tales casos no tenemos más remedio que discrepar. Lo cual no es siempre fácil, puesto que puede suceder que si disentimos se nos caiga el mundo encima. El joven que crece en una familia católica muy tradicional pero que ha perdido su fe y deja de practicar su religión o de respetar ciertos sacramentos —el del matrimonio eclesiástico, por ejemplo— puede tener que enfrentarse con unos padres autoritarios, crispados, amenazadores. Hace falta entonces bastante firmeza y no poco tacto porque sufre de una manifiesta inferioridad ante sus mayores. La rebelión arrebatada contra ellos tiene casi siempre como causa la actitud intolerante de los padres hacia los hijos. Algunos les amargan la vida porque no estudian esta o aquella carrera, o sencillamente porque sus ideas sobre la vida son distintas. La permisividad que se ha ido extendiendo como una mancha de aceite por los países occidentales a lo largo del siglo XX, y sobre todo en su segunda mitad, no ha sido suficiente para acabar con tensiones de esta índole. Continúa siendo una desventaja o un estigma, por ejemplo, ser homosexual. Y el feminismo como vimos anteriormente no ha consumado del todo su victoria: ser mujer no siempre ayuda, por ejemplo, para tener un sueldo igual al del hombre.

En todos estos casos, y en muchísimos más, cada uno tiene que librar una batalla, a veces algo amarga, para afirmarse y para que no le avasallen. Una batalla en la cual se juega la dignidad de uno mismo y el *derecho a ser diferente*. Con frecuencia todo acaba de modo bochornoso, con todas las partes dañadas porque no han sabido guardar las formas que necesariamente envuelven esa dignidad y el respeto que todos merecemos si no dañamos a los demás. Por eso el consejo de Baltasar Gracián, de que «cada uno debe de obrar como quien es, no como le obligan» merece tomarse muy en serio en estas batallas de la vida cotidiana por ser uno mismo. Y no sólo porque es de sentido común, sino por venir de un gran pensador que dedicó mucho esfuerzo a elaborar una filosofía de la prudencia, la discreción, el tacto y la convivencia en un mundo hostil y difícil. Practicar el arte de la prudencia, decía Gracián, no debe significar que aniquilemos nuestra personalidad ni nuestras convicciones. Cuando el ser, las convicciones más profundas de cada cual exigen decir no, digámoslo.

Acabamos de recordar cómo la permisividad actual no basta: hay mucho camino que andar todavía. La permisividad misma no está libre de trampas. A veces cree uno encontrarse en un ambiente permisivo y en realidad las presiones por aceptar ciertos modos de conducirse son fortísimas. De eso sabe mucho la gente joven. Hay muchachas, por ejemplo, a quienes no interesa la promiscuidad sexual ni las relaciones eróticas fáciles y casuales, pero que no se atreven a desafiar las costumbres de sus compañeros y amigos que las practican. También hay jóvenes que no desean ni por asomo probar las drogas, pero que sufren un acoso constante por parte de sus compinches para demostrar que pueden consumirlas. Algunos no sólo se ven obligados a probarlas sino que, andando el tiempo, sucumben a ellas. Aquí nos encontramos con casos de una permisividad perversa en los que decir no exige mucha valentía, porque hacerlo significa el ostracismo de los propios amigos y la acusación absurda de que uno pertenece a un mundo que merece sólo desprecio. Esta paradoja de la permisividad —aspecto en principio muy respetable de la tolerancia moderna— merece pues tenerse muy en cuenta.

Es frecuente percibir a quien discrepa como un ser díscolo y sobre todo insolente. Sin embargo, la *insolencia* no es necesariamente un mal, ni un vicio. Puede ser una virtud. En el arte de decir no —que es decir sí a otras cosas, pues negar es también afirmar— la insolencia ocupa un lugar muy respetable. Merece que la elogiemos. Hay insolencias admirables. No es menester ser cristiano para admirar la magnífica insolencia de Jesús de Nazaret ante las autoridades de su tiempo: fariseos, jueces, y hasta frente a Pilatos, el gobernador romano, que se sentía tan incómodo frente a él como frente a sus fanáticos acusadores. Una insolencia la de Jesús, por cierto, exquisitamente cívica. Ni hay que estar de acuerdo con lo que dijeron tantos poetas, escritores, artistas, filósofos, que en su momento insultaron a las gentes bienpensantes y reaccionarias por el mero hecho de opinar libremente u osar criticar el mundo en el que vivían, para que los recordemos con admiración. No hace falta ser una persona muy excepcional para unirse a la estupenda comunidad de los buenos insolentes. Cualquier ciudadano que discrepe, apoyado en su razón, de lo que ve y le rodea puede irritar o molestar a quienes se benefician de cosas abominables o sórdidas, sin confesarlo. Si su actitud es vista como insolencia, sólo podemos recomendarle paciencia. Y persistencia.

IX
VIOLENCIA: TOLERANCIA CERO

Hay veces en la vida, piensan muchos, cuando no nos queda más remedio que echar mano de la fuerza. El caso más claro y sencillo es el de la legítima defensa. No es fácil exigir a nadie que permanezca manso si le agreden físicamente. Pero las cosas suelen ser mucho más complejas. ¿Qué hacer ante a un tirano o un gobierno totalitario que oprime y persigue al pueblo y no da señales de cambiar de actitud? ¿Qué hacer ante opresores que usan la extorsión, las amenazas y la violencia contra nosotros y no dan la más mínima señal de ceder en ese empeño? ¿No se justifica plenamente, en tales casos, un levantamiento contra ellos? ¿O una resistencia armada? ¿No son también casos de legítima defensa?

El problema moral que ello plantea no es ni mucho menos menor. La idea de que un ciudadano, o una comunidad determinada, o un pueblo entero, tienen derecho a alzarse en armas y usar violencia contra la violencia no es de ayer, ni surgió con las ideas democráticas de las revoluciones americana y francesa, a fines del siglo XVIII. Ciertamente ambas las pusieron en práctica a ambos lados del Atlántico. Bastante antes algunos pensadores del Renacimiento tardío, entre quienes descuella el jesuita español Juan de Mariana, habían ya formulado una teoría muy coherente del tiranicidio, es decir, de la destrucción del dictador y sus siervos. Para él y otros sabios de aquellos tiempos gobierno y monarca están al servicio de las gentes, de la sociedad, y no al revés. Si no cumplen, y además tiranizan a sus vasallos, el pueblo puede deponerlos legítimamente. Si es menester, alzándose contra ellos. No cabe duda que las influyentes teorías de Mariana, como las del francés Michel de Montaigne o las de otro español, Francisco de Vitoria, crearon la base de razonamientos que justificarían, andando el tiempo, el uso de una violencia política presuntamente emancipadora y liberadora.

Sin embargo, lo que ni ellos ni muchos de los teóricos anteriores a la era revolucionaria moderna pudieron vislumbrar, es que el uso de la violencia para enfrentarnos con la violencia es un asunto muy espinoso. El levantamiento armado contra la opresión siempre se sabe cómo empieza. Nunca cómo acaba. Sobre todo en nuestro tiempo, en el que la destrucción y el daño a través de explosivos obtenidos por cualquier fanático puede llegar a causar tanta desolación y muerte entre los inocentes.

Afortunadamente, los tiempos modernos nos han suministrado una considerable cantidad de experiencias y pruebas de cómo el uso de la violencia política, que implica desde el primer instante la supresión de todo civismo, suele degenerar en una diabólica espiral de mayores violencias, venganzas y desafueros que sólo traen consigo sufrimiento, injusticia y desesperación. La época llamada del Terror durante las fases más agudas de la Revolución francesa no fue un caso islado. Tanto la euforia liberadora de la toma de la Bastilla en París en 1789 como la del Palacio de Invierno en San Petersburgo en 1917, como la Larga Marcha de los comunistas chinos, en 1934, desencadenaron revoluciones que fueron seguidas por épocas en las que sucumbió todo civismo: se instauró el espionaje entre ciudadanos, la delación entre los amigos, la persecución judicial de los inocentes, la ejecución indiscriminada de enemigos reales o imaginarios. Pereció toda decencia pública.

Por su parte, los movimientos terroristas contemporáneos, aunque arranquen de revindicaciones nacionalistas sentidas como tales por una parte de cada pueblo, persiguen una lucha en la que el sufrimiento causado es a veces muy superior a los males que quieren erradicarse. En todos estos y otros casos, no sólo triunfa el terror —es decir el amedrentamiento indiscriminado de la ciudadanía— sino que se provoca e incita a la violencia igualmente injustificable de los gobiernos que se sienten amenazados. Se ponen así a prueba las reglas más elementales de la democracia y la buena convivencia. Se crispa el ambiente, las gentes no se sienten libres, las amenazas anónimas proliferan, la intranquilidad se apodera de los ciudadanos pacíficos. Mueren unos y quedan otros tullidos. Familias y amigos quedan huérfanos de quienes perecieron.

Nada sería más erróneo que nuestro amable lector interpretara lo que afirmamos hasta aquí como una defensa de situaciones injustas e insostenibles. En primer lugar, éstas no nos parecen acordes con la universal dignidad de la persona humana. Pensamos que hay que acabar con ellas. Pero nos consta que la violencia no es el camino. Que hay otro.

En efecto, hoy ya poseemos una experiencia sobre este asunto que no sólo no tenían los valientes abogados del tiranicidio durante el Renacimiento sino que tampoco la tenían los grandes revolucionarios de los siglos posteriores. Ahora sabemos algo más, porque hemos sufrido la barbarie terrorista en muchos países, como en el nuestro en el 2004, en la estación madrileña de Atocha. Pero algo de lo que sabemos es también esperanzador. En efecto: hay un modo de salirse pacífica y cívicamente de esta situación. No hay pues razón para el fatalismo. Al contrario.

La conducta cívica pacífica contra la violencia política de un opresor o las decisiones caprichosas, arbitrarias e injustas de los gobernantes, o contra leyes inícuas, da buenos resultados. Son resultados que tienen la inmensa ventaja de eliminar esa espiral de violencia y contraviolencia a que conduce no sólo el terrorismo político inmisericorde sino el llamado «terrorismo de baja intensidad» que consiste en incendiar, destruir o desbaratar transportes públicos o edificios, o amenazar y hasta maltratar a gentes pacíficas, a transeuntes inocentes, a cualquiera que casualmente se encuentre a tiro, por decirlo lisa y llanamente. Precisamente el siglo pasado, el XX, que fue un siglo preñado de horrores —deportaciones en masa, genocidios, campos de exterminio— fue también el siglo que descubrió la acción cívica emancipatoria, pacífica. La que algunos de sus inspiradores llamaron la «no violencia», organizada en movimientos sociales.

No es éste el lugar para contar la historia con detalle. Baste decir que la idea de la resistencia pacífica a la injusticia es tan antigua como lo puedan ser el budismo, el humanismo griego y el cristianismo. En su versión moderna, el movimiento a favor del sufragio femenino en Gran Bretaña a principios del siglo XX y el pacifismo contra la Primera Guerra Mundial en toda Europa son su inicio contemporáneo. (El primero logró sus objetivos, el segundo fracasó, aunque nadie le niega la razón ni su victoria moral.) Ya en el Capítulo anterior, dedicado a nuestra capacidad y hasta

deber de «decir que no» ante la iniquidad, nos referimos a la resistencia pacífica como modo cívico de liberación y exigencia de justicia. Evocamos allá la aportación a la ética práctica de nuestro tiempo realizada por el gran guía de la independecia de la India, el Mahatma Gandhi (1869-1948). Gandhi formuló la doctrina de la resistencia cívica, totalmente pacífica, para lograr fines justos y legítimos. También nos referimos allí al movimento de emancipación de los negros norteamericanos, encabezado por Martin Luther King (1929-1968). Merece igual admiración la lucha pacífica contra la separación legal y violenta de las razas en Sudáfrica, que acabó en el triunfo final de una democracia multirracial en aquel país. Movimientos como éstos han demostrado plenamente cómo es posible hundir barreras de opresión, aunar voluntades y crear una sociedad decente sin echar nunca mano de la violencia.

Para ello se necesita convicción y *temple moral* o lo que también podríamos llmar *valentía ética*. En efecto las llamadas fuerzas del orden del régimen opresor —la policía, el ejército, las fuerzas de ocupación de un territorio— exasperadas ante cualquier manifestación pacífica pueden cargar contra ella, o disparar sobre sus manifestantes. En los Estados Unidos o en Sudáfrica, los ataques iban además contra individuos o familias, a veces anónimos, por parte de gentes fanáticas, llenas de odio. El primer paso hacia la integración racial lo dio una mujer que, en los años 60 del siglo XX, sola y a sabiendas, ocupó un asiento reservado a los blancos en un autobús público. Sabía que sufriría amenazas, agresiones y malos tratos. Pero movilizó también la solidaridad de muchos ciudadanos a lo largo y a lo ancho de su país, que se pusieron activamente a favor de ella.

Se puede demostrar palpablemente, sin teorías, que el coraje moral, la serenidad y la tozudez cvilizada transforman el clima emocional, las leyes injustas y las decisiones arbitrarias antidemocráticas sin hacer daño, sin crear más víctimas. Las únicas que aparecen suelen encontrarse entre quienes luchan valientemente contra estos males. Naturalmente, ello requiere sacrificios. Mucha gente de paz, militantes de la democracia y la total ausencia de violencia civil, han perdido la vida en el empeño: en España, desgraciadamente, lo sabemos muy bien.

Nos cabe el consuelo de saber que los resultados finales de una militancia cívica contra la violencia son, muy frecuentemente, buenos. Así lo muestran los ejemplos que hemos dado. No obstante, más de un lector de estos renglones pensará que los casos contrarios, aquéllos en los cuales, la victoria del civismo sobre la barbarie no se vé llegar nunca, son suficientes para justificar la senda de la violencia contra la oporesión. Nuestra respuesta en esto debe ser categórica. La violencia es siempre intolerable, venga de donde venga, de un gobierno inícuo como de una banda de fanáticos. Si ello significa que la militancia cívica y pacífica no da resultados inmediatos o a corto y hasta medio plazo, sea. No predicamos la mera resignación, porque ello sería aceptar el inmovilismo y la eternización de la iniquidad pública, de la dominación arbitraria y hasta de la tiranía. Reivindicamos el uso de la *imaginación cívica* e infinitamente paciente para crear a los opresores una situación que sea para ellos, a la postre, insotenible, que les haga ceder poco a poco ante la insistencia de una ciudadanía terca y civilizada.

Pedir una ausencia total de tolerancia para con los terroristas de toda suerte y condición entraña que más de un escéptico nos tilde de ingenuos. Ello no debe preocuparnos puesto que sabemos que la alternativa, el uso de la violencia por una causa presuntamente justa suele conducir a la espiral de la venganza y la barbarie, mientras que las probabilidades de que el triunfe el civismo activo de los amigos de una buena y decente república son muy altas en un número muy grande de casos. Conste además, que no abogamos pura y simplemente por una «tolerancia cero» indiscriminadamente, en todos los casos de delincuencia, por tentadora que sea la idea y buenos resultados que haya dado para la ciudadanía en algunos lugares, abrumados por ella. Por fortuna, frente a cierta criminalidad común los magistrados tienen que aplicar matices, legislación y jurisprudencia con criterios muy distintos a los del terror fanático de toda suerte contra una ciudadanía inocente.

Quienes opten por la lucha armada podrán ser considerados héroes sólo en algún caso muy excepcional. Los terroristas genuinos, no lo son jamás. Aunque entre sus seguidores provoque reacciones favorables a ellos y tergiversaciones morales de toda especia. Siempre, eso sí, se deteriorará la

vida civil y política de todos. Por desgracia, la resistencia pacífica activa, como cualquier otra expresión de la valentía moral, no recibe siempre la atención debida, acostumbrados como estamos a levantar monumentos a los guerreros. Sin embargo, en condiciones de modernidad, son sus protagonistas lo que son los verdaderos héroes.

Lo que a nivel social general es obvio, también tendría que serlo a nivel personal y en comunidades pequeñas, incluso familiares. Nadie nos reprochará que seamos escépticos ante la capacidadad de este breve tratado de civismo para convencer, por ejemplo, a aquellos bárbaros que maltratatan a sus mujeres o hijos, sencillamente porque no esperamos que estos delincuentes nos lean. Pero sí es de esperar no éste, sino muchos esfuerzos a los que nos unimos, puedan, juntos, cambiar el ambiente educativo y jurídico de nuestra época para que el uso de la violencia privada quede desterrado poco a poco. También aquí es pertinente nuestro argumento de que es necesario el coraje moral de la resistencia pacífica activa.Una mujer apaleada, por ejemplo, tiene esperanza solamente si no es sumisa, aunque sea pacífica. Es decir, si se dirige a las autoridades (cuando éstas la apoyarán, como ocurre ya en varíos paises, por fortuna), o a asociaciones cívicas voluntarias creadas a tal fin, a si se atreve a salir de su infierno doméstico y buscar apoyo y ayuda entre amigos y gentes que puedan solidarizarse con ella. Nadie niega que ello no requiera valentía y riesgo. Ese es precisamente nuestro argumento.

Parece como si el civismo fuera una virtud menor, basada en la mera buena educación. Sí lo es. Pero es algo más también. En casos como los que nos ocupan, es una virtud mayor. Piénsese que no sólo requiere valor ante la violencia, sino también ante represiones muy sutiles. El investigador científico que denuncia los peligros de un producto químico pernicioso producido por una poderosa empresa multinacional, el ciudadano que saca a la luz un caso de corrupcción política, por ejemplo, rinden un gran servicio público. El coste para ellos es a menudo atroz. Puedem sufrir campañas manipulades de prensa para desprestigiarlos, amenazas, expulsión de su trabajo. Todo esto ocurre con frecuencia. El cine y la literatura les ha dedicado atención una y otra vez.. Ello demuestra que el *heroismo cívico*

también fascina y atrae la atención de las gentes. No es cierto que el héroe gris, anónimo, fraterno, que tiende una mano a otros ciudadanos no merezca la admiración de la ciudadanía.

Sabemos a ciencia cierta, aunque a veces intuitivamente, que esas mujeres y hombres responsables y solidarios que se enfrentan con gran riesgo —de su vida y hacienda, cuando no se juegan empleo y sueldo— a situaciones injustas son los verdaderos héroes de cada día. (Es indiferente que el mundo mediático se ocupe o no de ellos: unas veces los medios de comunicación no los detectan, otras, dan efímeras y superficiales señales de su existencia.) Su presencia nos redime moralmente y nos da esperanzas de que gracias a ella mejoraremos la calidad de nuestra vida democrática y la sensación de que vale la pena vivir en sociedades que gocen de las mínimas garantías que necesitamos para vivir vidas dignas, decentes y mínimamente fraternas.

A fin de cuentas, la violencia es inútil, perniciosa y banal. La valentía cívica, en cambio, permanece, nos hace mejores. Hace también más habitable y digna la sociedad a la que pertenecemos.

X
EL CIVISMO URBANO

De un tiempo a esta parte, los gobiernos locales han sentido la necesidad de promover el civismo en las ciudades. Parecen haber caído en la cuenta de que la democracia necesita *ciudadanos cívicos*, que quizá sea lo mismo que decir ciudadanos sin más. La raíz de «ciudadano» y de «civismo» es la misma: *cives*, ciudad. También remite a la ciudad aquella vieja asignatura escolar que respondía al nombre de «urbanidad», y que trataba de enseñar las buenas maneras para la vida urbana. Pedirle al ciudadano que sea más cívico es recordarle que se debe a su ciudad, que algo tiene que hacer para contribuir al bien de esa ciudad que es la suya.

El problema no es de hoy, sino tan antiguo como la filosofía misma. Para demostrarlo, basta recordar el mito de Prometeo en la interpretación que del mismo hace Platón, en el *Protágoras*, uno de sus Diálogos llamados «socráticos». El *Protágoras* es un texto cuyos protagonistas son Protágoras y Sócrates, esto es, un sofista y un filósofo crítico con el estilo más estereotipado de los sofistas. No entraré ahora en el tema del descrédito de los sofistas que nos apartaría mucho de la cuestión que ahora nos ocupa. Me limito a explicar que en el citado Diálogo platónico, la cuestión que enfrenta a Protágoras y Sócrates es la de la enseñanza de la moral: ¿es posible enseñar la virtud? Protágoras, como buen sofista —los sofistas eran llamados «maestros de virtud»—, piensa que sí, que tiene que ser posible, y para convencer al incrédulo e inquisitorio Sócrates, le cuenta el mito de Prometeo.

Dice el mito que cuando los dioses crearon a los mortales, al ir a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y Epimeteo que los dotaran de las capacidades necesarias a cada uno. Epimeteo le rogó a Prometeo que le dejara ejecutar a él solo esa tarea y, así, dotó a los animales de alas, garras, caparazones, pieles, fuerza, velocidad y cuanto requerían para seguir

viviendo. Pero Epimeteo —nos dice el mito— no era muy espabilado, de forma que gastó todos los recursos de que disponía repartiéndolos entre los animales y dejó a los humanos desnudos y sin protección. Fue entonces cuando tuvo que intervenir Prometeo, quien —como es harto conocido— robó el fuego de los dioses ofreciéndoselo a los hombres. Con el fuego éstos recibían la capacidad técnica para protegerse del hambre y del frío. No obstante, en seguido se vio que los hombres necesitaban algo más que el fuego que les diera Prometeo. Tenían, en efecto, lo necesario para sobrevivir porque «habitaban en dispersión y no existían ciudades». Pero cuando se reunían se atacaban unos otros, se peleaban pues les faltaba «la ciencia política» o el arte de convivir, de forma que la especie corría el peligro de extinguirse. Por tal razón, Zeus acudió a Hermes con el mandato de que trajera a los hombres la justicia *(diké)* y el sentido moral *(aidos)*. Hermes preguntó cómo debía hacerlo, si debía repartir esas virtudes como estaban repartidos los conocimientos, de forma que unos dominaban la medicina, otros la música y otros el arte de navegar, o debía dárselos a todos. «A todos —decretó Zeus— y que todos sean partícipes. Pues no habrá ciudades si sólo alguno de ellos participaran». Y añadió: «Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad».

La lección es clara. La ciudad griega —como la nuestra— necesitaba individuos cívicos, virtuosos, dispuestos a compartir un sentimiento de justicia y a respetarse mutuamente. Quien se negara a desarrollar dichas virtudes debería ser expulsado de la ciudad, pues sería un estorbo para la convivencia. Sería un *idiotés*, decían los griegos, una persona no integrada en la *polis*, alienada de ella totalmente privatizada. El *idiotés* es el que pasa de todo y al que le da igual lo que a los demás pueda pasar. El sentido despectivo de nuestro adjetivo «idiota» deriva de esa especie de extrañamiento que produce el que se separa y se desmarca de las normas comunes. Pero lo que importa retener aquí es el mensaje que da concretamente el mito de Prometeo y la ética griega en general. Con su teoría de las virtudes, los griegos nos están diciendo que la formación del carácter es absolutamente necesaria para vivir en la ciudad. Es preciso que las personas sean de una determinada manera si quieren vivir juntas.

Aristóteles escribió sobre las virtudes que debe adquirir la buena persona o el buen ciudadano: la prudencia, la fortaleza, la templanza, la justicia, la sabiduría. Las virtudes cambian con los tiempos, o mejor, el lenguaje de las virtudes hay que ir adecuándolo a las necesidades de cada época. Hoy necesitamos «virtudes cívicas».

En el siglo XVIII, Rousseau dice algo que viene a redondear la teoría previamente propuesta por Protágoras. Las ciudades, ciertamente, se gobiernan mediante leyes. Las Constituciones políticas son la base normativa del buen gobierno. Ahora bien, matizará el filósofo ginebrino, las leyes deben «reinar en el corazón de las personas», pues «mientras la fuerza legislativa no llegue al corazón de las personas, las leyes siempre serán incumplidas». De nada sirven las leyes sin actitudes compartidas y en sintonía con lo que las leyes mandan. Vivimos en un país con una cultura democrática aún muy débil y donde el cumplimiento de la ley no es todavía un hábito consolidado en los individuos. Por eso es más necesario aún conseguir que las voluntades individuales se plieguen y se amolden a los imperativos constitucionales y legislativos. Mientras eso no ocurra, tendremos que reconocer que el civismo es una asignatura pendiente de las democracias socio-liberales.

A lo largo de este libro, hemos ido dando contenido a eso que llamamos «civismo». Hemos dedicado un capítulo a la «buena educación», intentando dar buenas razones a favor de la construcción de unos hábitos que expresan el respeto que mutuamente nos debemos. Ser bien educado no es sino intentar mostrarle al otro que merece un respeto y ser tratado con un mínimo de delicadeza. En este capítulo queremos ser un poco más concretos. Referirnos a aquellos problemas que aparecen sobre todo en las grandes concentraciones urbanas y que acaban incomodando a mucha gente porque son signos de que cada cual va a lo suyo, de que nadie cuenta con los demás ni se detiene a pensar si lo que está haciendo puede ser molesto para otras personas. Cada vez los individuos gozan de mayor libertad, y eso es bueno, siempre y cuando la libertad se use para bien de todos. De lo contrario la vida en común se convierte en un infierno. Concretamente, hay una serie de hechos que empiezan por afear la ciudad y privarla del mínima encanto que la hace acogedora, y acaban por incomodar seriamente a las

personas que viven en ella: la suciedad debida al mal uso de papeleras o contenedores de basura (o a la inexistencia de las mismas), las pintadas en el mobiliario urbano recién estrenado, el ruido insoportable de las motos, los gritos de los vecinos, el desafuero del ocio nocturno, el incumplimiento por parte de los vehículos de las normas de aparcamiento y respeto a los pasos peatonales, la dificultad de compartir los espacios públicos sin dejar de molestar al vecino con el perro, con la música o con el niño impertinente e indisciplinado. No se trata de hacer una lista de los inconvenientes para una convivencia amable, sino de caer en la cuenta de que dicha convivencia ha de basarse en el hábito de respetar al otro y cuidar lo que es de todos.

El civismo urbano resume los mínimos que cualquier ciudadano debería suscribir, los mínimos necesarios para desactivar todos los comportamientos que consideramos antisociales. Es cierto que el sentido de lo que es antisocial cambia con los tiempos y con las circunstancias. En nuestra época de niños no existían las papeleras en las calles, nadie hablaba del medio ambiente como un bien a proteger y cuidar, el transporte público desprendía un olor de dejadez y deterioro que invitaba a utilizarlo sólo por estricta necesidad, tampoco existían los contenedores ni bolsas de plástico para recoger las basuras, ni tantas otras cosas sin las que hoy no podríamos vivir. Es cierto que, en aquella sociedad de la posguerra, el poder adquisitivo era bajo, estaba muy desigualmente repartido, había menos coches, menos motos, menos ruido y menos empujones, pero también menos espacios verdes y menos oportunidades de diversión y de ocio. La extensión del bienestar y la aproximación de las clases sociales trae consigo nuevas exigencias y mayores responsabilidades por parte de todos. Hay más bienes y servicios públicos que deben ser usados justamente. Los servicios a nuestro alcance no son sólo algo gratuito y justo, sino también una «propiedad común» que merece la misma atención que la propiedad privada. Es más, las sociedades actuales son más plurales y complejas, las migraciones humanas obligan a que las distintas culturas y formas de vivir tengan que estar mezcladas y entenderse unas a otras. Todo eso es civismo.

Intentar promover el civismo, como están haciendo en estos momentos, varios gobiernos locales, significa conjurar una serie de «vicios» e incluso algún malentendido. En el terreno de los malentendidos hay uno

considerable que tiene que ser corregido. Consiste en pensar que la democracia —el cambio de régimen, en nuestro caso— tiene por sí misma una función terapéutica, que basta que cambien las instituciones para que automáticamente las personas abandonen sus comportamientos descuidados y antisociales y se comporten cívica y democráticamente. Pero eso nunca ocurre. Por ello era importante empezar hablando del mito de Prometeo y de la obligación de las personas de convertirse en buenos ciudadanos, justos y respetuosos. Sin ese cambio personal, ni la democracia ni la vida en las ciudades funcionarán satisfactoriamente. El civismo es una cuestión de asumir responsabilidades por parte de todos, no sólo de tener buenas leyes o una buena policía que obligue a cumplirlas.

Además de corregir ese malentendido que nos lleva a pensar que el buen funcionamiento de lo público no nos concierne, es preciso luchar contra otros «enemigos» del civismo. «Enemigos» o circunstancias que configuran nuestro mundo y que son realmente un obstáculo para el desarrollo de las actitudes cívicas.

1. El primer enemigo del civismo urbano es *la fiebre consumista*, a la que nos hemos referido en otros momentos de este libro. En una economía de mercado las personas no se forman automáticamente para ser ciudadanos, sino para ser consumidores de mercancías. Incluso el civismo tiene que acabar vendiéndose, mediante la publicidad, como si fuera una mercancía más, tan habituados estamos a ese tipo de relación con las cosas. Hay que hacer un esfuerzo de reflexión y de luchar contracorriente para entender y aceptar que lo que da sentido a la vida no es sólo lo que puede comprarse con dinero. El individualismo entendido como puro egoísmo se compagina mal con el espíritu solidario que ha de caracterizar a la conciencia cívica. ¿Por qué preocuparse de los demás si sólo son competidores, si no voy a extraer ningún beneficio individual ni rédito material de tal preocupación? ¿Por qué respetar el mobiliario urbano que yo no he tenido que comprar con mi dinero? ¿Por qué no fomentar las conductas que producen satisfacción individual si eso es lo que enseña de continuo la publicidad? Es difícil combatir la dinámica del consumismo que lleva a la persona a pensar exclusivamente en sí misma y sus intereses, no

en el bienestar colectivo. La máxima del *ande yo caliente* prevalece sobre cualquier otra norma. Lo que no me concierne directamente se vuelve indiferente, no existe. No es que se desconozcan las tragedias y miserias que sufre mucha gente, la televisión nos las enseña cada día, pero es relativamente fácil evadirse de ellas o compensar la pasajera mala conciencia con una pequeña dosis de solidaridad que el mismo mercado nos brinda: compre en el mercado justo, apadrine a un niño africano, cómprele *La Farola* al indigente.

2. Un segundo enemigo del civismo es *la anomia que padecen las sociedades contemporáneas*. «Anomia» es un término que acuñó el sociólogo francés Émile Durkheim (1858-1917) para significar la confusión que surge entre normas contradictorias, así como por la falta de normas clara, y por consiguiente, de seguridad, en las sociedades avanzadas. Hoy la sensación de anomia es aún más profunda que la que caracterizó a la época de Durkheim. Las sociedades actuales son dinámicas, cambiantes, plurales, abiertas y globalizadas. Incorporan rápidamente creencias, ideas, formas de vida ajenas a sus tradiciones. Lo que hace que se tambaleen los elementos de referencia que, en otros tiempos, permanecían estables. Si se afloja la disciplina en la escuela, si las jerarquías desaparecen porque no son democráticas, si la distancia entre padres e hijos o maestros y alumnos se difumina, ¿qué razones hay para introducir una cierta disciplina en las calles y en los espacios públicos? ¿respetar a las personas no es tratar de recuperar un autoritarismo anacrónico y desfasado? ¿de qué sirve pagar impuestos si además hay que preocuparse de lo público como si fuera propio? Da la impresión de que lo que se deshizo en su momento por demasiado jerárquico y anticuado, ahora deba rehacerse porque el cambio no ha dado buenos resultados. Da la impresión de sugerir un retroceso reaccionario.

3. Finalmente, al consumismo y la anomia se añade hoy un tercer obstáculo para el civismo: *la multiculturalidad*. La mezcla de culturas y formas de vida, la irrupción de religiones que no son las nuestras, las indumentarias nunca vistas en nuestros pagos, provocan de entrada una

perplejidad que, a la menor incitación, se convierte en rechazo. Hablaremos más de ello, pues los atentados del 11 M requieren que profundicemos en estas nuevas amenazas para el civismo. Digamos por ahora que convertir las diferencias en desigualdades y discriminaciones es lo más opuesto al civismo. Los comportamientos antisociales provienen muchas veces de personas que sólo pueden verse a sí mismas como excluídas y fuera del sistema: porque arrastran un fracaso escolar insuperable, no encuentran trabajo, sólo tienen a su alcance viviendas inmundas, y se encuentran con un entorno que sólo les ofrece productos a los que no pueden acceder. Las causas del incivismo tienen a veces raíces más profundas que una simple mala educación o falta de formación del carácter.

El problema es que hay que vivir con el consumo, con la anomia y con la multiculturalidad. Y hay que compartir unos bienes básicos: las calles, los parques, la noche, las playas, la movilidad. El civismo es una forma de vivir, un compromiso con la ciudad, con las personas y con las cosas que son de todos. El civismo es una cultura, algo que hay que «cultivar» para que se mantenga y prospere. Cómo cultivar el civismo es algo que no podemos resolver en unas cuantas páginas ni lo resolveríamos escribiendo un gran tratado. Sólo sabemos que, como decía Aristóteles a propósito de la virtud, el civismo *se aprende practicándolo*. De poco servirá que los ayuntamientos, las escuelas, las familias pretendan inculcar comportamientos más cívicos si quienes predican no saben hacerlo con el ejemplo. Hay, sin embargo, un aliciente para el optimismo. Por difíciles que a veces sean, los comportamientos cívicos acaban resultando agradables para todos. Acaban por ser fáciles.

XI
PERTENECER Y PARTICIPAR

Rehusar, negar, censurar, mostrar desagrado entraña siempre tomar distancias, señalar fronteras. Por ello afirmar nuestra desaprobación o desacuerdo nos acarrea un cierto aislamiento frente a algo o alguien. Es declarar que no nos place lo que otros hacen y que no podemos identificarnos plenamente con ellos. Nuestro rechazo trae consigo nuestra propia distanciación. Ésta puede ser llevadera o hasta deseada. Pero puede también llegar a tener costes elevados. El ostracismo y la soledad en algunos casos, y en otros, más extremos aún, la persecución y el castigo. En la vida cotidiana, las cosas suelen ir menos lejos, pero las consecuencias no son menos palpables. Quienes se sienten criticados o desdeñados tampoco cuentan con nosotros si pueden evitarlo.

Acabamos de ver la enorme importancia moral que tiene saber decir no. La tiene porque nuestra integridad supone afrontar tales inconvenientes. No sólo responde a nuestro inalienable derecho a ser diferentes sino que constituye, precisamente, la razón que nos obliga a buscar una convivencia civilizada entre gentes con intenciones divergentes e intereses encontrados. A saber guardar distancias sin herir innecesariamente.

Frente a la corriente centrífuga que impele a personas, instituciones, empresas, colectivos, gremios, y toda suerte de asociaciones y comunidades, a buscar un espacio de realización diverso al de los demás y a veces hasta hostil a ellos, existe una corriente contraria, centrípeta, que nos induce a integrarnos en un todo común. Ese todo común es el de la especie o el de la raza humana para quienes tienen la noble capacidad de sentirse ciudadanos del mundo. Para la mayoría el todo social ha sido, hasta hace poco, y en los países occidentales, la nación, con su correspondiente caparazón político, el Estado. Nuestra sociedad era nuestro país. El interés general y el bien común, eran los del país. Hoy, sin embargo, con la

ampliación y hasta mundialización de la vida social, las fronteras son más amplias que las de una comunidad nacional, aunque muchos se sientan más ligados todavía a comunidades étnicas, religiosas, partidistas o tribales que a la generalidad de los mortales.

La presencia simultánea de las tendencias centrífugas y las centrípetas de la vida social crea una tensión permanente. Con frecuencia tendencias centrífugas como son las que favorecen las ganancias y crecimiento de un grupo privilegiado (una empresa, una clase social) a expensas de otros son incompatibles con las que exigen que todos los grupos legítimamente existentes prosperen y vivan en paz. Nadie ha inventado una solución perfecta para que todas las fuerzas sociales convivan sin que unas medren y otras languidezcan, pero sí hemos conseguido una fórmula política que hace que nuestra convivencia sea menos cruenta de lo que podría ser. Se trata de la democracia.

La mejor solución para que clases sociales, empresas, instituciones y toda suerte de colectivos coexistan y compitan entre sí de un modo no sólo pacífico sino hasta a ser posible complementario y mutuamente beneficioso es la que ofrece la democracia. La democracia, pues, no es solamente un régimen político en el que el gobierno tiene que rendir cuentas al pueblo, en el que elegimos a nuestros representantes y en el que expresamos sin cortapisas nuestras opiniones. Es también una vía cívica para la convivencia, una arena para la contienda pacífica entre intereses encontrados. En democracia los conflictos se resuelven en el parlamento, ante comisiones de arbitraje, ante los tribunales, a través del debate en la prensa, o hasta mediante presiones tan fuertes como puedan ser una huelga o una manifestación popular. En ningún caso se amedrenta ni daña al contrincante con la violencia.

Está bien claro pues que civismo y democracia se hallan íntimamente ligados. Una democracia incivil es, sencillamente, inconcebible. En algunos lugares subsiste un cierto civismo sin democracia, pero su vida es mucho más precaria. *La democracia es la expresión política del civismo*, y éste florece mejor en ella que en ningún otro ambiente político conocido.

La democracia no ha suministrado una solución perfecta a la cuestión de los intereses encontrados, ni ninguna de las democracias existentes es satisfactoria. No obstante, desde el punto de vista político, ese viejo invento de los antiguos griegos que los modernos hemos abrazado con tanto entusiasmo ha resultado ser nuestra mejor fórmula para habérnoslas con las dos grandes tendencias contradictorias de la vida social: la altruista y la egoísta, la comunitaria y la competitiva, la de la identificación y la de la separación.

Por ello, tras haber dedicado una cierta atención en el capítulo anterior a aquello que legítimamente nos conduce a separarnos y tomar distancias, a decir no, conviene ahora que prestemos alguna atención a un imperativo moral opuesto, y nada desdeñable: el que aconseja, por no decir obliga, a reconocer nuestra pertenencia a una comunidad de seres humanos sin fronteras. Sin fraternidad no hay civismo. O mejor dicho, el civismo sin fraternidad es una comedia de modales vacíos e hipócritas. Una comedia que sirve sólo para hacer más cruel la explotación de los más débiles a manos de los más fuertes, o la manipulación de los primeros por los segundos.

El *imperativo de la solidaridad*, al que responde la práctica de la fraternidad humana, no consiste en que tengamos que entregar nuestras vidas por el bien de los demás. No cabe duda de que algunos seres humanos son capaces de hacerlo, y que merecen nuestra mayor admiración: vemos ejemplos de ello cada día en los hospitales, entre los misioneros que acuden a los lugares más peligrosos de la Tierra con el único afán de ayudar a las víctimas de la guerra o de la miseria, en familiares abnegados cuya callada solicitud y paciencia para con sus allegados desvalidos pasa a veces desapercibida. Lo vemos también en personas que, sin renunciar a todo, no obstante entregan una gran parte de su tiempo y desvelos a causas nobles y altruistas. El voluntariado, formado en gran parte por gentes jóvenes, no espera sueldos elevados ni promoción alguna en el ejercicio de sus tareas altruistas. Aunque su actividad merezca también no poca admiración, y que les echemos un cable si no tenemos ocasión para unirnos a sus esfuerzos, tampoco es posible reducir todo civismo altruista al que muestran gentes generosas como ellas.

Lo que sí es necesario es relacionar el civismo con una actitud básica de solidaridad ciudadana: la de no ser indiferentes al prójimo, ni inhibirse totalmente ante los males de que sufren muchos miembros desafortunados de nuestra comunidad. Se trata, simplemente, y para decirlo coloquialmente, de *no pasar* de ellos. No pasar se refiere a una moral solidaria mínima o minimalista, por la que hay que abogar en toda democracia. Tiene mayores consecuencias de lo que a primera vista pueda parecer. Entraña elevar el civismo a virtud esencial de la democracia.

En efecto, no pasar significa *mostrar un interés* activo por la vida de los demás. Mostrar interés no es mostrar una curiosidad deferente o distante. Ni su contrario, que nuestra vida se vuelque enteramente en ayudarles. Es, tan sólo, dar señales fehacientes de pertenencia a nuestra comunidad. Acudir a votar en unas elecciones; llamar la atención pública sobre algo que no va bien a través de una carta publicada en la prensa, o mandársela a las autoridades; manifestarse en la calle a favor de cualquier causa respetable; estar presente en una asociación de padres de alumnos, y tantas actividades más, compatibles con las tareas de cada cual. En otras palabras, participar. Son actividades que requieren de nosotros esfuerzos muy circunscritos. En su conjunto forman el tejido de una buena democracia y de una mejor convivencia. Pertenecer participando es ser un ciudadano activo, no pasivo. Pero ser un ciudadano activo no entraña ser un militante enfervorecido de causa alguna, como tampoco significa ser un político profesional. El primero podría serlo por fanatismo o arrebato, el segundo por ocupación y obligación a sueldo.

La disyuntiva entre militancia y abulia pública es enteramente falsa. Participar mínimamente, tomarse un interés activo mínimo por el mundo humano que nos rodea y por los problemas de los demás es una tercera solución, amable, compatible las más de las veces con nuestras ocupaciones más perentorias. Su cultivo tiene repercusiones enormemente beneficiosas para la vida social, amén de las que tiene para nuestra propia conciencia moral. El civismo democrático es una virtud de toda la ciudadanía, por definición, y está tan alejado de la pasividad de los indiferentes como del activismo, a veces rutinario, de los políticos profesionales.

La democracia, contra una opinión muy extendida, es sólo en parte un sistema para la representación política de las preferencias de la ciudadanía a través de personas elegidas por ellos para gobernarlos. Es también un ámbito de participación, a través de la cual se expresa nuestra *pertenencia* a una comunidad moral de hombres libres. La pertenencia se ejerce mediante una preocupación activa mínima por aquellos problemas de los demás que no siempre nos conciernen directamente. Preocuparse, por ejemplo, por la delincuencia sólo cuando amenaza la seguridad ciudadana de mi propio barrio (es decir, la mía o la de mi familia) o por el paro sólo cuando soy yo quien se queda sin trabajo, no es pertenecer. Es sólo funcionar según las normas más estrictas del egoísmo miope. Bien está que nos preocupen las cercanías de cada cual, pero está mejor que sepamos pensar un poco en las aparentes lejanías, en lo que no nos atañe directamente o en lo que atañe a nuestros prójimos menos inmediatos.

Quienes son indiferentes a la marcha de una democracia como partícipes activos tienen, cómo no, el inalienable derecho a quejarse de lo que en ella va mal, o de sus políticos y cargos públicos. Pero tienen menos derecho que el que poseen quienes muestran un grado mínimo de interés por el *interés común*, valga la redundancia. Así, una cosa es quejarse amargamente en privado por los destrozos que sobre el medio ambiente produce la industria, o la construcción de un viaducto, o la emisión de gases nocivos y otra, muy distinta, y mucho mejor, es votar a los partidos políticos hostiles a estos daños, a los partidos que proponen soluciones para acabar con ellos o, mejor aún, tomar parte en movimientos capaces de poner coto a esos desmanes o apoyarlos económicamente.

Los argumentos de quienes «pasan» de esto o aquello, o hasta de todo, como suele decirse, merecen ser escuchados, a pesar de todo. En democracia hay que escuchar a todos, incluso a quienes muestran una indiferencia olímpica por las cuitas de la gente o hasta a quienes hacen daño conscientemente a la ciudadanía. Nobleza obliga, pero civismo obliga también. El civismo nos obliga a intentar dialogar hasta con los terroristas. O con quienes viven, amparados por dudosas leyes, de la prostitución o del tráfico de armas. Cierto es que son gente a quienes importa un comino las consecuencias nocivas de sus actividades. Si es que alguna vez las

justifican, siempre aducen que si no lo hicieran ellos, otros lo harían y que para eso vale más que sean ellos los que se enriquezcan. Mas no se trata de intentar refutar estas razones que, si no existieran principios morales, si el mundo no fuera más que una jungla, y todos nosotros igualmente impresentables, tendrían su base. De lo que se trata, en cambio, es de comprender que, sin ir tan lejos, quienes pasan de esto o de aquello tienen sus propias buenas razones egoístas para hacerlo. Lo cual nos indica que conviene esforzarse, junto a otros ciudadanos de buena voluntad, en ir creando un mundo en el que no existan incentivos para que haya gente entregada a la sórdida vida del rufián, del traficante de drogas o del fabricante de armas.

Cierto es que los males que asolan la vida democrática son tales que a menudo nos producen la sensación de que no es posible combatirlos con un mínimo éxito. La corrupción política, o la de la administración de justicia, en algunos países, alcanza tales proporciones que sería absurdo no comprender a quienes se sienten impotentes ante ella y deciden que la política es, toda ella, una farsa. Para reforzar la democracia y promover el civismo público como virtud necesaria lo primero que hay que hacer es asumir el desánimo de muchos ciudadanos y comprender las razones para que exista una desazón, un malestar, en la vida pública. Coger el toro por los cuernos, en vez de asumir que la democracia tiene algunos defectos que van a resolverse fácilmente, por sí solos, porque no es así.

Se resolverán sólo en alguna medida satisfactoria si un número suficientemente grande de ciudadanos se siente parte de la comunidad en la que vive y decide hacer algo, por mínimo que sea, para dignificarla. De lo contrario, su pasividad no hará sino socavarla un poco más. La prueba de que la mera pasividad es nociva nos la da el hecho de que una acumulación de *polizones democráticos* puede llegar a producir una crisis en todo el orden político que hace posible que la gente se beneficie de él. Un polizón social —y especialmente si mora en una democracia— es aquella persona que se beneficia de sus ventajas sin aportar nada a ella. Por ejemplo, un obrero que no aporte cuotas a un sindicato que luche por los intereses de los trabajadores recibirá las mejoras salariales o de condiciones de trabajo que logre dicho sindicato sin haber movido un dedo. Un jubilado que jamás

haya pagado impuestos o que durante toda su vida laboral haya eludido el pago de cuotas a la Seguridad Social, pero que reciba subsidios sanitarios, médicos y pensiones, es también un polizón. (Cosa muy distinta es que, en un país civilizado, un gobierno progresista decida suministrar un apoyo económico mínimo a cualquier ciudadano que lo necesite: ¡nadie en su sano juicio dirá entonces que un enfermo crónico sea un polizón de la nave democrática!) Los polizones (por no decir gorrones) de la vida pública, todos juntos, y si son muchos, ponen en peligro su delicado tejido, porque todo ello es muy caro. El peso agregado de muchos pillos es mucho peso. Es evidente que peor es el crimen de quien roba del erario público sin que lo atrapen los tribunales que el de estos vivales, pero mientras que este caso pertenece al sórdido mundo de la delincuencia, el primero —que es también rayano en ella, no nos engañemos— cae de lleno en el mero incivismo.

Si somos parásitos del erario —porque no contribuimos a los gastos públicos en la medida de nuestra obligación como contribuyentes— conviene que nos preguntemos cuál será la consecuencia de agregar las conductas de millares y millares de personas que hagan lo propio. El resultado agregado será, sencillamente, que todos saldremos perdiendo. Los escépticos dirán que todos no, pues los más listos y egoístas tal vez se salven. Tal vez. Sin embargo ello es bastante dudoso a la larga, pues el deterioro de la vida pública acaba por salpicar a todo el mundo. Eso lo saben muy bien en aquellos países donde la desmoralización política ha llegado a tal extremo que hasta los privilegiados tienen que protegerse con guardias privados, aislándose de sus conciudadanos, evadiendo dinero al extranjero y tomando otras medidas igualmente patéticas para salvaguardar sus privilegios y deterioriar, de rechazo, aún más las cosas. Mientras tanto los ciudadanos honrados tienen que sobornar a los funcionarios, a cada paso, para lograr que los traten como se merecen.

La democracia es un orden de convivencia, como hemos dicho en el capítulo III, en el que no sólo tenemos derechos (el de votar, el de recibir asistencia o educación gratuita, el de opinar libremente) sino que tenemos también ciertos deberes. Uno de ellos, y no el menor, es el de *reflexionar sobre las consecuencias* de nuestros actos. Es un deber que, a decir verdad, no queda explícito en la Constitución de ningún país. A ningún ciudadano

se le instruye: tiene usted que pensar sobre la cosa pública y luego decidir qué es lo mejor para ella. Pero implícitamente toda democracia parte del supuesto de que es una comunidad de ciudadanos, es decir, de seres libres que eligen racionalmente a sus representantes, que se pronuncian en la calle, en la prensa, en la radio, sobre las medidas a tomar y las leyes a promulgar, que discuten entre ellos y alcanzan acuerdos sobre lo que les conviene o lo que conviene a toda la comunidad. Todas las constituciones afirman que los ciudadanos somos sujetos portadores de derechos y deberes al tiempo que asumen que lo somos porque tenemos y ejercemos la facultad de razonar.

Como vemos por todo lo dicho hasta ahora la democracia implica a un tiempo comunidad y diferencia, pertenencia y separación, vida pública y vida privada. La democracia posee, por así decirlo, dos lógicas internas, la comunitaria y la de la independencia, que responden a esas dos corrientes, centrípeta y centrífuga, a las que nos referíamos al principio de este capítulo. Son sólo en parte contradictorias: la democracia es precisamente el resultado de su armonioso equilibrio. En democracia, gracias a una de sus virtudes fundamentales, la de la *tolerancia*, las gentes prosperan siendo diferentes al tiempo que colaboran en aquello que les es común, que no es poco, empezando por el orden político y jurídico que comparten. Esta virtud cívica es cada día más importante.

En efecto, el proceso de mundialización al que nos hemos referido varias veces no resulta solamente en una homogeneización de todo el vasto mundo social, sino también en una coexistencia de mundos religiosos, ideológicos, étnicos y lingüísticos muy diversos. Cada vez nuestras sociedades son más abigarradas, cada vez se asemejan más a un mosaico. Ese fenómeno, al que suele llamarse *multiculturalismo*, exige cada vez más la práctica de la tolerancia. Es decir, una nueva forma de civismo. Una cosa, relativamente fácil, es ejercer el civismo dentro de un universo social en el que todos nos parecemos un poco, o hablamos el mismo idioma y poseemos las mismas tradiciones. Otra, algo más ardua, es convivir con quienes son verdaderamente distintos en costumbres, lengua, creencias e historia. Los movimientos migratorios, los refugiados políticos, la multiplicación de los viajes, la apertura de nuevos mercados, la proliferación de nuevas fes, entre

otras novedades, están transformando nuestro mundo y haciéndolo más variado. Es cada vez más interesante. El exotismo en casa presenta una gran ocasión para que todos nos eduquemos en el civismo democrático, en la tolerancia activa, que nos interesemos los unos por los otros. Que descubramos, bajo la capa de la diferencia, nuestra común humanidad.

XII
UNA VIDA DE CALIDAD

«Los ricos son distintos de nosotros», dijo el novelista Scott Fitzgerald a Ernest Hemingway. A lo que éste replicó: «Sí, tienen más dinero.» En efecto, la vida de los ricos es distinta. Lo que no es tan claro es que sea mejor que la de un hombre sensible y cultivado como lo fue Scott Fitzgerald. Sin embargo, ése es el modelo de sociedad creado por la economía de consumo: una sociedad que acumula la riqueza en manos de unos pocos y que tiene como fin primordial el crecimiento económico, en lugar de contribuir a mejorar la condición de todos. No era el modelo de sociedad que previó Adam Smith, el gran defensor del mercado libre. No lo era, pero así ha ocurrido. La sociedad resultante es la que el economista norteamericano John Kenneth Galbraith retrató tan bien en un libro de 1958, *La sociedad opulenta*. Un modelo que rápidamente fue exportado desde Estados Unidos a las sociedades avanzadas de todo el mundo.

¿Es la suya —la de los habitantes de la sociedad opulenta— una vida de calidad? La llamada «calidad de vida» nos importa, pues la expresión (un anglicismo bastante inaceptable que traduce mal el inglés *quality of life*) es cada vez más frecuente en nuestro lenguaje. ¿Sabemos a qué nos referimos, qué queremos, cuando hablamos de calidad? ¿Sólo a la abundancia de bienes materiales? En un mundo tan movido por la codicia y el dinero, ¿pensamos que existe algún otro motivo para vivir que no sea el de ser más ricos que nuestros padres o más ricos que los demás?

Varios de los temas tratados en este Manual parten del supuesto de que los bienes materiales no son suficientes para dar sentido a una vida humana. El autodominio, el saber ponerse en el lugar del otro para respetarlo son actitudes inseparables del civismo e implican a su vez un cierto desapego de lo más material e inmediato. La afirmación de que los bienes materiales no son suficientes es un tanto solemne, pero difícilmente discutible. No sólo en

teoría: la práctica demuestra que el dinero no es garantía de felicidad. Es una ayuda, ya lo hemos dicho, pero no la panacea para vivir bien. Algunos pensadores dicen que la vida de una persona debería poder consistir en una narración coherente y con sentido. Pues bien, sería una narración muy pobre la que sólo alumbrara el fin de acumular riquezas o acumular poder. Una y otro son buenos si sirven para algo y es ese algo el que puede dotar de sentido —y, en definitiva, de calidad— a la vida de los hombres y las mujeres.

Esa vida con sentido —lo veíamos también— es una vida con otros, en comunidad. El ser humano es un animal sociable, aunque algunos filósofos —como Hobbes— se empeñaron en negarlo. La consecuencia de tal definición es que el punto de vista individual es incompatible con la búsqueda de sentido que requiere la vida humana. La vida personal, individual, es demasiado efímera y breve, sólo dentro de una unidad mayor encuentra su razón de ser. Las religiones han sido una respuesta al anhelo de trascendencia de la vida personal. Otra respuesta la ofrece la vida en común. Spinoza lo dijo de una forma muy bella: los cuerpos son formas de expresión de la naturaleza o de Dios, que para él eran lo mismo. Es cierto: sólo adoptando *el punto de vista del universo* es posible una vida de paz y concordia. Adoptar este punto de vista entraña lograr una objetividad serena o, por lo menos, intentar conseguirla, así como tener en cuenta la vida de los demás, además de la nuestra. Pues aunque mis deseos no suelen coincidir con los deseos de los demás, si no queremos aniquilar unos deseos en favor de otros, hay que procurar que el mundo en general sea capaz de satisfacer los deseos de todos. El fin —como han dicho los filósofos utilitaristas— es procurar que el sufrimiento general se reduzca al mínimo. Y, añadimos, que ello no sea a costa de injustos sufrimientos para quienes son minoría.

Hablábamos de la acumulación de riqueza y del crecimiento económico. Dicho crecimiento es ciego para los fines capaces de dar sentido y también calidad a la vida. Es ciego puesto que permite que unos tengan demasiado de todo mientras otros se mueren de hambre. Y que sean más los que se mueren de hambre que los que tienen demasiado de todo. Lo vemos en la prensa y en las revistas ilustradas muy a menudo: junto a un

reportaje que nos habla de personas que tienen que venderse un riñón para poder comer, aparecen anuncios de coches lujosos, ropas de alta costura, cruceros oceánicos y mobiliarios carísimos. Es el mundo llamado de los dos tercios: un tercio de sus habitantes disfruta a costa del hambre de los otros dos. El mundo de los satisfechos —ha explicado también Galbraith— se mantiene y aumenta su riqueza gracias a condenar al resto a no ver nunca satisfechas sus necesidades básicas.

El crecimiento económico desenfrenado lleva a una explosión de las necesidades. Y esa explosión no sólo es injusta porque las necesidades están más distribuidas, sino que está siendo una amenaza seria para las condiciones de supervivencia del planeta. El mundo está dejando de ser vivible por causa del desenfreno generado por un consumo ilimitado. Los datos hablan por sí solos: desde mediados del siglo XX, el mundo ha doblado el uso per cápita de energía, acero, cobre y madera, se ha duplicado el consumo de carne y se ha cuadriplicado la posesión de coches. Umberto Eco observaba con ironía que cuando todos los chinos usaran papel higiénico, se acabaría la madera de los bosques. Lo mismo podríamos decir del momento en que todos los habitantes del planeta tuvieran coche: el mundo no sería más que una tupida red de autopistas y carreteras por donde poder circular sin límite. Los problemas atmosféricos que genera la economía son de sobra conocidos: el efecto invernadero que está desestabilizando el clima, la lluvia ácida que asola los bosques, los gases que aniquilan la capa de ozono y contaminan las ciudades hasta el punto de tener que racionar el uso de automóviles. Lo que, en principio, pudo ser una señal de progreso, tiene en seguida efectos perversos. Y es así porque la mayoría de innovaciones no se han producido como respuesta a las hambrunas o a las necesidades más elementales, sino como respuesta al hábito imparable de consumir más y más.

Hoy estamos de acuerdo en que por ese camino no mejoraremos nuestras formas de vida. No las mejoraremos, sobre todo, si tenemos en cuenta las dos condiciones que acabamos de desarrollar: los bienes materiales no bastan para vivir bien y el punto de vista para un desarrollo y crecimiento de calidad no puede ser individual, sino universal. Son ambas ideas las que han llevado a una preocupación generalizada por el medio

ambiente, por los animales y por unas condiciones de vida más saludables para todos. Los derechos humanos se han ampliado a los llamados «derechos de la tercera generación»: no basta proteger las libertades (derechos civiles y políticos), no basta procurar una igualdad mínima (derechos económicos y sociales), hay que protegerse también contra ciertos avances tecnológicos que contaminan las libertades porque impiden vivir una vida de calidad.

Es cierto, por otra parte, que la preocupación por el medio ambiente ha dado lugar rápidamente a una serie de manifestaciones catastrofistas. Si seguimos contaminando la atmósfera y destruyendo bosques, si no se detiene el ascenso demográfico en la periferia del mundo rico —se han apresurado a pronosticar algunos— se agotarán los recursos del planeta, no habrá sitio para todos y pereceremos inmolados por nuestra insaciabilidad. Sin embargo, las respuestas catastrofistas sólo merecen ser escuchadas con cautela. Es cierto que el desastre ecológico debe ser detenido. Pero también lo es que la concienciación ecológica se ha extendido en muy poco tiempo y sigue abriéndose camino. Hace treinta años, no se conocía apenas la palabra «ecología». Hoy, todos la usan y defienden con entusiasmo sus contenidos. La conciencia ecológica adquirida en poco tiempo es una de las muestras más claras de que es posible educar cívicamente a las personas.

No queremos decir, al tomar nota de estas señales esperanzadoras, que todo esté resuelto. Hay mucho por hacer y será costoso hacerlo. Preservar el medio ambiente es contradictorio con una economía que pretende, por encima de todo, ser eficaz. Las primeras multas y penas a ciertos empresarios que contaminan los ríos con sus residuos son una prueba de que la inercia natural de las empresas va por otro lado: se piensa poco en la naturaleza y mucho en ganancias propias. La rentabilidad a corto plazo es incompatible con el abuso del medio ambiente. No obstante, ése es un ámbito que nos afecta a todos y donde el consenso parece que se consigue más fácilmente. Tenemos las calles más limpias, estamos aprendiendo a seleccionar la basura, empezamos a reciclar recursos, nuestras playas son más apetecibles. Un poco más de insistencia de los poderes públicos quizá conseguiría un uso más racional del transporte público y una atenuación de

los muchos ruidos que no nos vuelven locos simplemente porque somos un país ruidoso e insensible al ruido. Pero pagamos un precio: somos gentes poco dadas a la reflexión, al análisis y a un saludable ensimismamiento.

También se ha transformado la percepción de lo que es la alimentación sana. El consumo excesivo de carne ha multiplicado artificialmente la producción animal y ha hecho que todo se mezclara y se deteriorara. El pollo ha pasado de ser el manjar de las fiestas de nuestra infancia a algo que puede consumirse todos los días pero que no sabe ni a carne ni a pescado. Hay productos lácteos en abundancia, pero dudamos de que sean genuinos. Los defensores del consumidor nos advierten ante el queso elaborado con patata y el yogur a base de margarina. La abundancia significa cantidad y empieza a echarse de menos la calidad de lo más auténtico. A la sospecha de ser engañados se añade el furor sanitario por la vida sana que ha obligado a revisar muchos hábitos y costumbres y ha introducido temores desconocidos hasta hace poco. Nos hemos medicalizado en exceso.

Los temores se extienden a la salud del alma, o del equilibrio anímico. Nunca hubo tanto estrés, tantas depresiones, tantas paranoias como ahora. Nunca fueron tan imprescindibles los psiquiatras. Cierto que en este asunto, como en otros, es difícil saber qué fue antes, si el órgano o la función: ¿son los enfermos mentales los que demandan psiquiatría o es la psiquiatría la que crea enfermedades mentales? ¿En qué extremo está la verdad? El hecho de que un *bestseller* en España durante más de un año sea un libro llamado *Inteligencia emocional*, induce a sospechar que las emociones y los sentimientos están pidiendo más atención. La falta de cariño y un deficiente cultivo de los sentimientos son rasgos que caracterizan nuestra época.

En general, pues, no escasean las señales de alarma, que infunden sospechas varias sobre nuestras formas de vivir. Lo cual no sería objetable en absoluto si estuviera dirigido a crear una conciencia más solícita y pendiente del futuro, no sólo para nosotros, sino para nuestros descendientes. Ahí debería inscribirse el civismo como adquisición de hábitos destinados a crear esa vida de mayor calidad que nos conviene a todos. El respeto por la naturaleza y por los animales, la preocupación por la herencia que vamos a dejar a las generaciones futuras, el cuidado de la salud física y psíquica, la inquietud ante un mundo en que el hambre

coexiste con el lujo, todo eso son fines buenos, capaces de dar sentido a la vida de los hombres en la medida en que pueden aliviar su sufrimiento y aumentar las condiciones de felicidad.

Esos fines indiscutibles como objetivos fundamentales de la vida colectiva precisan de actuaciones políticas —las llamadas políticas públicas —pero también de disposiciones individuales acordes con ellas. No basta con que los poderes públicos se preocupen de adecuar la recogida de basuras a las necesidades de un reciclaje más ecológico. No basta, si los ciudadanos no colaboran respondiendo a las iniciativas públicas. Tampoco es suficiente disponer de unos bienes públicos —prestaciones sanitarias, transportes, parques— si el ciudadano no se compromete a comportarse bien en el uso y goce de los mismos. No sólo debe poner algo de su parte en el cuidado de los bienes públicos, sino intentar no defraudar gastanto más de lo imprescindible o abusando de los servicios. La propiedad pública es propiedad de todos y a todos corresponde velar por su conservación e incluso su gestión. En definitiva, la vida de calidad no es algo que pueda sernos dado por el beneplácito de nuestros administradores y políticos. Es algo que hay que inventarse e ir construyendo paso a paso y entre todos. Se trata, sobre todo, de adecuar los bienes públicos —el aire, los bosques, las playas, los ríos— a las necesidades que vamos descubriendo.

Pero hay, por lo menos, dos peligros frente a los que debemos estar precavidos. El primero es el peligro de mercantilizar esa preocupación por la vida de calidad de la que es buena muestra la preocupación por el medio ambiente. Estamos tan viciados por la economía de consumo que es muy difícil que algo pueda escapar a su dinámica. Así, en seguida han proliferado los «productos ecológicos» que, en muchos casos, no son sino una estrategia para vender un producto nuevo. La economía de consumo se nutre y nos nutre de modas que no pueden venderse como tales, sino que deben camuflarse bajo ropajes más serios. Muchos productos dietéticos, naturales, preventivos de esta o aquella enfermedad vienen recubiertos de una apariencia científica. Así, lo que, en principio, era una buena ocasión de educación cívica, acaba siendo lo opuesto: una ocasión para consumir más y alimentar la ideología de la prosperidad o de la opulencia.

El segundo peligro es más filosófico. Consiste en olvidar que, si necesitamos formarnos cívicamente y respetar a los demás y a nuestro entorno, es porque somos capaces de ver las cosas desde una perspectiva *humana*. El furor ecologista, que ha pasado rápidamente de ser la bandera de unos grupos y organizaciones sociales, a engrosar las páginas programáticas de los partidos políticos, puede hacernos creer fácilmente, pero también erróneamente, que el respeto a la naturaleza es un fin en sí mismo, que incluso debe anteponerse a cualquier otra cosa. A veces contemplamos con asombro cómo la vida de un oso o de un pino provoca más adhesiones y solidaridades que la vida de una persona. O vemos cómo la defensa de una especie de peces en extinción puede parar la construcción de una presa quizá fundamental para abastecer de agua a una comunidad humana.

Hay que recordar siempre que los derechos humanos son derechos individuales, y no caer en confusiones que acaban anulando esa idea fundamental. Son las personas las que tienen derecho a la libertad, a la igualdad y a unas condiciones de vida en un medio ambiente de calidad. «Los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sostenido», dice la *Carta de la Tierra* (1992), uno de los textos emblemáticos en defensa del medio ambiente. Así lo expresa también la Constitución española: «Todos tienen derecho a disfrutar de un medio ambiente adecuado para el desarrollo de la persona, así como el deber de conservarlo» (art. 45.1). Los derechos del individuo son, en efecto, una prolongación y concreción del respeto fundamental a la dignidad de toda vida humana. Frente a ello hay que decir con una cierta fuerza y convicción que no deben competir en derecho los vegetales, los animales, la biosfera y los humanos. La idea de una interdependencia ambiental puede conducir fácilmente a la consagración de una naturaleza con derechos propios, lo cual sería aberrante desde la concepción de los derechos humanos.

En temas como el que estamos tratando hay que distanciarse fervientemente de un cálculo utilitarista cuyo fin es la maximización del bienestar o la minimización del sufrimiento general del universo. En dicho cálculo, los animales cuentan tanto como los humanos y la vida de una

especie animal puede acabar valiendo lo mismo que la vida humana. La medida empírica del bienestar es casi imposible y basarse sólo en ella siempre provoca actitudes equivocadas. Decir que el valor del medio ambiente deriva de su funcionalidad con respecto a la vida y a la especie humana no es decir una insensatez. Al fin y al cabo es la sensibilidad humana la que lleva a estimar unas virtudes en la naturaleza y a reconocer una sensibilidad animal que no puede ser dañada sin que quede dañada al mismo tiempo la misma dignidad humana. Es esa perspectiva la que lleva a rechazar ciertos juegos y sacrificios de animales totalmente gratuitos o sin justificación posible desde el punto de vista de la propia humanidad.

Hemos empezado hablando de un modelo de sociedad donde el crecimiento económico y la riqueza individual es el fin más prominente. La idea del mayor bien para el mayor número de personas se ha convertido en esta otra: el mayor producto per cápita para el mayor número. Está claro que la vida de calidad no se identifica con dicho criterio pues los altos ingresos per cápita son promedios que suelen ir acompañados de desigualdad, miseria y humillaciones tremendas. Hay que corregirlo, pero no para arrinconar nuestras necesidades a favor de las necesidades de generaciones futuras o en favor de vidas no humanas. Hay que decir, por el contrario, que las necesidades básicas de los individuos actuales tienen prioridad sobre las de los individuos futuros, pero las de los individuos futuros deben tener prioridad sobre las necesidades triviales de los individuos presentes.

No hace falta seguir insistiendo en la urgencia de realizar lo que se desprende de este último criterio. Distinguir entre lo trivial y lo necesario para poder vivir mejor. Y para que puedan vivir mejor nuestros descendientes. Que el civismo y la cooperación son imprescindibles para mejorar la calidad de la vida es demasiado obvio. Se trata, en definitiva, de cuidar y conservar lo que no es patrimonio de nadie en privado porque es esencialmente público. No hay leyes ni políticas que consigan ese objetivo si no cuentan, al mismo tiempo, con la buena voluntad de los ciudadanos y con su connivencia.

XIII
INDIVIDUOS RESPONSABLES

La democracia necesita ciudadanos activos y responsables. Las actitudes cívicas de las que hemos venido hablando a lo largo de los capítulos anteriores de este Manual tienen un común denominador: el de la responsabilidad. Hemos dicho que el civismo no es sólo un procedimiento para convivir mejor, sino que tiene además un contenido moral. Dicho contenido consiste en el acervo de valores sin los cuales la vida en común no es viable, valores que hemos ido reconociendo como propios a lo largo del tiempo y que queremos *conservar*. Asumir e interiorizar los valores democráticos o cívicos es la condición de la ciudadanía. (De lo contrario, el ciudadano es un ser pasivo; para ser un *ciudadano activo* tiene que pensar y conducirse como tal, insistían ya los griegos, que fundaron la democracia y la identificaron, desde el primer momento, con los buenos modales públicos.) El ciudadano debe poder, pues, responder de esos valores ante sus semejantes, no sólo porque *se los debe* a la sociedad, sino porque conservándolos y ejemplificándolos está ayudando a preservar y a mejorar la ciudad del futuro.

Los valores del buen ciudadano son los que sirven a la construcción del *interés común*. Éste es el interés que de veras legitima la acción política y que fuerza al individuo a no vivir sólo apegado a sus intereses más cercanos e inmediatos. Ya hemos visto que tener unos derechos inalienables impone ciertos deberes de solidaridad y altruismo, de compromiso con el interés común de la sociedad. A lo largo de los capítulos anteriores, al analizar la dedicación profesional, la dedicación a la familia o el empleo del tiempo de ocio, indirectamente nos referíamos a la necesidad de desarrollar actitudes responsables en el trabajo, en el cuidado de los otros e incluso en la diversión. Lo mismo hay que decir respecto a esa capacidad crítica —saber *decir no*— ejercida a su debido tiempo y de la forma correcta, que es

la mejor manera de hacer de ciudadanos autónomos y responsables. De igual modo, el deber cívico de la participación política derivada de la pertenencia a una comunidad es un ejercicio de responsabilidad que va más allá del cumplimiento ritual o rutinario del voto. Como lo es el ir perfilando y consensuando una idea de «calidad de vida», que nos permita gozar y aprovecharnos de los avances técnicos sin desdeñar la dignidad de la vida humana y los beneficios de nuestro entorno ambiental. Vivir responsablemente como ciudadanos significa, en definitiva, sopesar y valorar las consecuencias que para la convivencia puede tener el descontrol sobre uno mismo.

Pese a la importancia que tiene en la formación ética y social de la persona el aprender a responder de lo que uno hace o deja de hacer, la llamada a la responsabilidad ha estado un tanto ausente del discurso ético y político de los últimos tiempos. La ética hace tiempo que está más centrada en los derechos que en los deberes. Las políticas más progresistas, por su parte, no han sabido entender en sus justos términos esa «ética de la responsabilidad» —la que atiende a las consecuencias previsibles— que es complemento imprescindible de la «ética de los principios». Los principios por los que decimos regirnos son muy abstractos, pero la única forma de interpretarlos y juzgarlos es calibrando las consecuencias de su puesta en práctica. Por lo general, los grandes principios son indiscutibles como tales, es decir, en abstracto. Nadie pone en entredicho el valor teórico de la paz, las libertades individuales, la no discriminación de los extranjeros, el fervor patriótico o, incluso, principios más materiales, como el de ganar unas elecciones. Ninguno de ellos, sin embargo, puede ser defendido a ultranza y a costa de cualquier consecuencia. La máxima *fiat iustitia pereat mundus* —hágase justicia aunque se acabe el mundo— es sólo una muestra de irresponsabilidad. Como afirmaba Camus, si tuviera que escoger entre la justicia y mi madre, me quedaría con mi madre. Todo político serio y responsable que se encuentra en un mundo terriblemente complejo, con la obligación de servir a intereses de diverso orden, ha de evitar posiciones fundamentalistas. Debe sobre todo valorar las consecuencias de lo que dice

y las decisiones que toma, sin renunciar por ello a sus principios. Ello entraña un difícil equilibrio, muy inestable y precario, pero que es la prueba de que practica un sentido de la responsabilidad.

Si los principios son insuficientes, también lo son las normas y las leyes. Lo son porque no todo se resuelve legislando ni las leyes son la mejor manera de hacer que funcione adecuadamente una comunidad de ciudadanos maduros y autónomos. Lo que cohesiona a la comunidad son las costumbres y la responsabilidad de los individuos frente a ellas. Montesquieu dijo que «cuando un pueblo tiene buenas costumbres, las leyes son sencillas». Las buenas costumbres, en efecto, necesitan de pocas leyes. Además, contribuyen a que éstas se apliquen justamente. El problema difícil está en determinar qué hace que las costumbres sean buenas: ¿quién las sanciona?, ¿quién responde de ellas?, ¿cómo consolidarlas o, si es preciso, transformarlas?

En sociedades como la nuestra, que gozan de un estado benefactor, los ejemplos que ilustran la perversión de las costumbres son abundantes. Así, tenemos un sistema público de sanidad que intenta asegurar a todos los ciudadanos las prestaciones médicas y sanitarias consideradas básicas. El sistema no es ni mucho menos perfecto, pero podría ser mejor sólo si disminuyera el fraude. Un fraude que proviene tanto de los colectivos que pueden beneficiarse del sistema con el cobro de comisiones ilegales, por ejemplo, como de los beneficiarios que, a título individual, disfrutan desmedidamente de sus derechos. La utilización indebida de los servicios de urgencias, el soborno al médico para que declare una invalidez o una enfermedad ficticia o la prescripción innecesaria de medicamentos por parte del facultativo de turno son maneras, más o menos graves, según los casos, de entorpecer y debilitar al sistema público de salud. ¿Quién paga las medicinas? ¿Quién financia los hospitales? Todos los contribuyentes. Por lo tanto, todos —médicos y enfermos— somos responsables de que esos servicios indispensables no sufran una quiebra. No vale, pues, decir que la culpa es de la administración que debería perseguir el fraude. Debería hacerlo, sin duda, pero no todos los fraudes son perseguibles y punibles ni todo lo que está mal hecho es un delito declarado. Hay formas de actuar

incorrectas para el bien común, que no son delictivas, aunque conviene evitarlas. Sólo un sentido de la responsabilidad individual percibe tales matices.

Lo mismo cabe decir de los demás bienes básicos que el ciudadano tiene garantizados y no siempre usa adecuadamente. La obligación de pagar impuestos es fundamental, pero no la única. También es una responsabilidad del joven saber aprovechar la educación que recibe, sobre todo la que ya no es obligatoria y supone un privilegio acceder a ella. No es de recibo, por ejemplo, que un estudiante universitario se eternice estudiando la carrera, sólo porque la ley lo permite y a él le resulta más descansado ir aprobando los cursos sin prisas por su parte. Mientras permanece en el sistema, está impidiendo la entrada en él a otros estudiantes más jóvenes y tal vez más diligentes. Si los individuos no son capaces de desarrollar actitudes responsables, los innumerables subsidios sociales pierden su razón de ser porque acaban en manos no de los más necesitados sino de los más astutos. La misma lucha por la igualdad de oportunidades pierde, así, efectividad. Acaba favoreciendo a los más favorecidos.

Otro ámbito en el que sólo la responsabilidad de los individuos puede compensar o suplir la vaguedad insuperable de ciertas normas es el de los medios de comunicación. Las consecuencias de eso que ha venido en llamarse «telebasura» o de la adicción infantil a la televisión son impredecibles. Porque lo son, y porque hay que respetar también la libertad de expresión, es difícil pretender que las leyes nos digan hasta el más mínimo detalle qué es lo correcto hacer, y no es deseable en absoluto que se impongan las prohibiciones y las censuras. Son los profesionales del gremio, por una parte, y quienes adquieren y exhiben sus productos, por la otra, los que tienen que responder de lo que hacen pensando que están contribuyendo a la cultura colectiva y, en especial, a la educación del sector más indefenso y vulnerable de la sociedad, la infancia. Últimamente, no cesan de producirse situaciones en las que la intimidad de las personas no parece respetarse como es debido. Aunque la ley prohíbe vulnerar ese derecho —un derecho constitucional—, lo que sea la intimidad y hasta dónde puede considerarse ultrajada, es algo que no está claro ni definido.

Cambia con las épocas y, en consecuencia, nos corresponde precisarlo a nosotros. Al fin y al cabo, los jueces, al interpretar y aplicar la ley, se basan también en el sentimiento y la sanción social. La falta de osadía de algunos jueces ante la posibilidad de intervenir no se debe siempre a desidia o a ignorancia, sino al temor de una reacción pública contraria a sus sentencias. Un juez responsable es el que da ejemplo de ciudadanía emitiendo fallos justos sin timidez. Un análisis parecido merece esa práctica terrorista que consiste en agresiones y malos tratos a mujeres hasta el punto de causarles la muerte. Que a finales del siglo XX esto siga ocurriendo, no sólo impunemente, sino incluso con la aquiescencia de algunos jueces, parece increíble. No lo es tanto si pensamos en lo poco que han cambiado ciertas costumbres machistas y en lo poco que seguirán cambiando si sólo nos empeñamos en ir cambiando la legislación. Las leyes solas, por bien que se apliquen —cosa que tampoco ocurre—, son impotentes para transformar la mentalidad y la voluntad de las personas. Sin buenas costumbres no hay leyes que valgan.

Una de las deficiencias de nuestra democracia deriva, seguramente, de una falsa creencia: la de que bastaba con que cambiaran las instituciones para que, automáticamente, cambiaran también las costumbres sociales. Estamos empezando a comprobar que no es así. Cuando vemos ramalazos de uso autoritario por parte de quienes ostentan el poder, cuando nos enteramos de que hay políticos corruptos, cuando contemplamos el desenfado con que algunos ciudadanos usufructúan lo que es de todos, entendemos que lo que falta es un sentido más arraigado de la responsabilidad.

Quizá haya que profundizar algo más en lo que significa ser responsable. Ser responsable, literalmente, es *ser capaz de responder de algo ante alguien y querer hacerlo*. «Ser capaz» significa haber actuado libremente, sin coacción. Uno no debe responder de lo que no elige hacer o de lo que hace necesariamente porque no puede actuar de otra forma. La libertad y la responsabilidad son inseparables. Son dos características esenciales del ser humano. La acción humana, a diferencia de los hechos que ocurren en la naturaleza, no se explica sólo por causas, sino también por intenciones y por *razones*. Al responder de lo que ha hecho, una persona

trata de dar razones, es decir, de *justificarse*: explicar por qué su comportamiento es justo. Pero no basta poseer esa capacidad de respuesta derivada de haber actuado con libertad. Además de poder o estar en condiciones de responder, hay que querer hacerlo. Kant decía que, en este mundo, la única cosa buena sin excepción es la «buena voluntad»: la voluntad de obrar bien o de hacer lo que es debido. Si en nuestro comportamiento falta el ingrediente de la voluntad, del querer, la capacidad de responder no se hace acto, no se realiza. Es como si no existiera.

No sólo hay que responder de lo que se hace sino de lo que no se hace: de las *omisiones*. Es lógico que así sea si se piensa desde la perspectiva de que somos seres que han de construir una vida en común, una comunidad. Lo que uno, o varios, dejen de hacer repercute e influye en la vida de otros. Por eso, constantemente, a la vista de las injusticias y desigualdades que hay en el mundo, reprochamos a los países más ricos su desinterés e inacción ante los problemas de los más pobres. Como merece serios reproches el individuo que pudiendo socorrer a la víctima de un accidente o a un semejante en serios apuros, pasa olímpicamente de hacerlo sólo para no meterse en líos. Las omisiones pueden ser de muchas clases: desde no cumplir con las obligaciones profesionales, familiares o políticas —del político o del simple ciudadano—, a no sentirse partícipe —como veíamos en el capítulo IX— de una comunidad en la que hay personas que exigen protección, cuidado o solicitud.

En nuestras sociedades es fácil evadir responsabilidades por causa de la complejidad de las organizaciones y también de la división del trabajo. El anonimato que fomentan las grandes empresas, burocracias y corporaciones que nos rodean y en las que muchos trabajamos, permite esta evasión de lo que, en realidad, es de nuestra incumbencia. En la vida profesional, especialmente, las responsabilidades se vuelven difusas porque nadie empieza y acaba una tarea por sí solo. Son muchas las manos que intervienen en un mismo proceso. ¿Quién es el responsable de la mala educación de nuestros niños y jóvenes? ¿Quién debía haberles enseñado lo que no saben? ¿Quién es el responsable de la adicción infantil a la televisión? ¿Quién es el responsable de que haya tantos accidentes de tráfico, del caos circulatorio de las grandes ciudades, del mal estado de los

jardines públicos, de la cochambre que se acumula alrededor de los contenedores de basura? Preguntas parecidas se nos ocurren a propósito de la actividad política: ¿quién es responsable del terrorismo de estado?, ¿quién debe responder de la financiación ilegal de los partidos políticos?, ¿de la enfermedad de las vacas locas o de la provocada por el aceite de colza desnaturalizado?

Cuando nos encontramos ante preguntas como las anteriores, solemos mirar siempre hacia el mismo lado: el del estado. El gobierno, o su presidente, o la administración son siempre los culpables de todo lo malo que ocurre. Esa dejación no es correcta ni democrática. Precisamente porque las organizaciones son complejas, hay que hablar siempre de *corresponsabilidad*. Las responsabilidades colectivas existen, lo que ocurre es que éstas son aún más eludibles que las individuales. O es más fácil que paguen justos por pecadores, precisamente porque éstos —los pecadores o los últimamente responsables— tienen más poder y posibilidades de escurrir el bulto. Pero tiene poco sentido creer en la democracia y no tener en cuenta la función que en ella debe desempeñar la responsabilidad compartida. Las empresas públicas y la administración del estado son especialmente vulnerables a esa elusión de responsabilidades. La poca costumbre de dar cuentas de lo que se hace o de pedir responsabilidades a quienes son, literalmente, servidores públicos ha contribuido a crear el estereotipo —no siempre justo— del funcionario que vive del cuento y cobra por no hacer nada.

La inhibición de las responsabilidades colectivas ha llevado a lo que se llama la «judicialización» de la política. (Y no sólo de la política, sino de la medicina, el periodismo, la docencia y todas aquellas actividades que, de un modo u otro, pueden incurrir en negligencias y dañar a alguien.) Significa abandonar cualquier reconocimiento de responsabilidad en manos de los jueces. Si ellos dictaminan que hubo delito o negligencia, habrá que aceptarlo. Si no es así, todos contentos, aquí no ha pasado nada. No hubo falta, aunque haya damnificados o problemas evidentes. La responsabilidad jurídica es, sin duda, una forma de responsabilidad, pero no la única. Reducirlo todo a ella significa que es un delito previsto por la ley. Lo cual es claramente falso. Las leyes tienen fisuras y lagunas. Su generalidad

permite trampas y, sobre todo, no todas las conductas incorrectas son o tienen que ser delictivas. Los políticos que, habiendo resultado elegidos para gobernar, no cumplen para nada su programa electoral, incurren en una falta que no es delictiva. El médico o el abogado que atienden superficialmente a sus clientes pueden no delinquir, pero no actúan como deben. El profesor que aprovecha el pretexto más nimio para faltar a clase puede tener incluso soporte legal para actuar así, pero hace mal. El policía que atiende con displicencia las denuncias y reclamaciones de los usuarios no trabaja como debería. El padre o la madre que no dedican el tiempo imprescindible a la educación de sus hijos cumplen mal. La mayoría de los problemas sociales más graves que vislumbramos —como la inversión de la pirámide de edad, con abundancia de ancianos que exigen ayuda y cuidado, o, en otro orden de cosas, la fácil difusión por INTERNET de toda suerte de mensajes— son problemas que demandan una respuesta colectiva y cívica, es decir, responsable, no soluciones únicamente institucionales.

Decíamos al principio de este capítulo que el civismo no es otra cosa que el hacerse responsable de la conservación de aquellos valores que constituyen nuestro patrimonio ético y que esa responsabilidad contribuye a configurar el interés común. En efecto, la sensibilidad hacia lo que no funciona como es debido, o hacia aquellos problemas que son de todos porque expresan injusticias, una sensibilidad que no se quede en mero lamento, sino que lleve a la acción, es la prueba de que aceptamos esos valores y nos hacemos responsables de ellos.

A menudo se habla de alumbrar un nuevo humanismo, es decir, una concepción de la vida humana enraizada en convicciones y criterios morales que sean adecuados a las condiciones de la modernidad en la que moramos. Sin embargo, el reto que ello supone es cada vez más difícil porque la pluralidad de la vida social y la multiplicidad de las culturas que nos rodean parecen oponerse a cualquier criterio universal —a cualquier universalismo moral— que intente proponer una pauta general para todos. Pero no es del todo así: por lo menos hoy es ya posible hablar con cierta confianza de un humanismo generalizable, el que está implícito en el ideal de ciudadanía. En el espíritu cívico.

XIV
CIBERCIVISMO

El mundo del siglo XXI está cada vez más invadido y conformado por una oleada de nuevas técnicas de comunicación, transmisión, acumulación y manipulación de datos, imágenes, información y relatos. Éstas afectan ya, irreversiblemente, a nuestras relaciones interhumanas, así como a las relaciones entre países, empresas e instituciones. Ello tiene efectos para nosotros por lo menos tan radicales como los tuviera la revolución industrial que la precedió durante los últimos dos siglos. Cada vez con mayor intensidad miramos nuestro mundo e interaccionamos con él a través de teléfonos celulares, tabletas electrónicas, televisores, radios, prensa y otros instrumentos, muchos vinculados a la red mundial de comunicación, internet. Todos ellos median entre las gentes de modo distinto al que lo habían hecho la correspondencia postal, el teléfono fijo y la transmisión radiofónica. De hecho estos últimos no han desaparecido sino que han sido incorporados a las nuevas técnicas, o una nueva tecnología, que cada día es menos nueva.

Como era de esperar (y para algunos, de temer) todo este haz de instrumentos comunicativos ha generado un gran campo de situaciones sin precedentes —frecuentemente problemáticas o conflictivas— que ha venido a crear un nuevo ámbito de especulación ética y de guía moral, la *tecnoética*. No entraremos en ella con detalle, pero ateniéndonos a los fines de estas reflexiones que giran en torno al buen comportamiento público y privado así como a una nueva civilidad, cada vez más necesaria, haremos algunas observaciones sobre uno de sus aspectos, y no el menor. A saber: esa nueva esfera de comunicación y transmisión de información, esa que podríamos llamar *tecnosfera*, ¿de qué modo requiere unas reglas morales de conducta?, ¿cual es la buena conducta apropiada a una red mundial de comunicaciones interpersonales?

No hay nada de exagerado, al contrario, en constatar que el nuevo civismo —al que llamamos *cibercivismo*— es una exigencia de la red internética. (Que no descarta, ni mucho menos, la pervivencia del civismo tradicional.) De ello nos percatamos, como suele suceder, más bien por defecto que por otra cosa. Así, quien envía un virus en un mensaje de internet, a sabiendas rompe las reglas más elementales de la convivencia. Naturalmente, quien adrede deja escapar datos médicos confidenciales, va mucho más lejos, pues comete una fechoría, castigada por algunos códigos penales, por violación de secretos clínicos. Ya hemos visto antes cómo hay un sutil continuo o hilo conductor entre las normas cívicas más elementales y la delincuencia, pasando por comportamientos soeces o vandálicos que participan de ambos extremos de algún modo.

Las redes sociales (o redes internéticas entre particulares) suelen ser un placer, una fuente de amistad, un intercambio de contactos, ideas y vivencias, absolutamente legítimo. Sin embargo, también se prestan a la violación de esos principios. A veces se cuela en ella la pornografía infantil, en cuyo caso la transgresión de la conducta cívica, en este caso delictiva e imperdonable, es obvia. También lo es el insulto, las injurias, o el intento de deshonra, con frecuencia anónima, de personas honestas, a que se presta la red y diversos otros modos de transmisión técnica de lenguaje. La calumnia ha encontrado en la red un nuevo vehículo para hacer daño. Con frecuencia acaecen casos de «ciberacoso» —a menudo entre escolares y adolescentes, pero también en empresas— en que ataques anónimos mediante redes locales amargan la vida a personas inocentes. Hasta las que no lo son merecen tales castigos, que llegan a suponer mucho sufrimiento, sobre todo por parte de los más ingenuos o menos preparados para afrontar esa suerte de maledicencia. (La maledicencia mediática o internética carece de precedentes.) Son admirables quienes de veras y valientemente logran no tener en cuenta opiniones adversas infundadas, pero todos sabemos hasta qué punto le cuesta al ser humano afrontar el escarnio de sus más allegados, de sus compañeros o de quienes deberían ser sus amigos. El enfrentamiento con enemigos, o extraños, o gentes hostiles suele ser moralmente mucho menos costoso si los nuestros nos arropan. La soledad del escarnecido es un tormento insufrible.

El anonimato que permiten estas técnicas (llamadas a menudo tecnologías) es lo que genera las posibilidades de degradación moral de la comunicación. Al no saber ni cómo defendernos y con quién nos las habemos, estamos a menudo en condiciones de absoluta inferioridad. Nuestra época quiere ser la de la libertad, pero también la de la igualdad. He aquí un modo de violar la segunda haciendo un uso de la primera escudada en el anonimato, es decir en la huida de la responsabilidad, un aspecto de la vida humana al que dedicamos atención más adelante. El civismo requiere que cada cual dé la cara, ponga su nombre al pie de cada comunicación que de él o de ella mane.

La libre competencia que, con todas sus limitaciones, caracteriza a las sociedades contemporáneas avanzadas, exige más civililidad y más responsabilidad que nunca. La conquista de más libertades puede acabar siendo un retroceso moral y democrático si no va acompañado de un aumento consecuente de la responsabilidad. Aunque haya existido ya la civilidad en sociedades tradicionales sujetas a un monarca u orden social antiigualitario —así, hubo un «civismo» restringido a los estamentos feudales y también en las cortes de todas las viejas monarquías—, la democracia exige la generalización a toda la población. El hecho de que persistan las clases sociales, por mucho que a veces sean más porosas y permitan mayor movilidad social, no impide que la civilidad se haya extendido como ideal a toda la sociedad. (Una manifestación pública multitudinaria puede llegar a ser un marco colectivo de civismo democrático, cuando ningún incidente la perturba, cosa frecuente.) Las mayores exigencias sociales, a veces convocadas mediante esas nuevas tecnologías, pueden expresarse civilmente: desde la huelga más dura a la petición pública más perentoria. Precisamente por ello se forman a veces grupos provocadores de disturbios, o de rompehuelgas.

Hay que entender pues las nuevas técnicas como un servicio cívico a la libertad de opinión y a la circulación de las ideas y a la civilizada confrontación y diálogo entre gentes con creencias y puntos de vista diferentes o encontrados. Los necesarios límites a la libertad de expresión que garantizan nuestras Constituciones democráticas no deben ahogar, sino

al contrario, deben promover la discusión abierta de nuestras diferentes opiniones, ideas y creencias. Eso significa el uso responsable de la esfera mediática en la que estamos sumidos.

Naturalmente, no todo es discusión ni diálogo: está el entretenimiento, y no pocas veces, por ejemplo, la televisión presenta coloquios que son sólo vanas justas dialécticas en las que el improperio, el insulto y la grosería, además de la afirmación sin ton ni son, oscurecen el genuino diálogo. Situaciones en las que se pierde el debido respeto a los demás seres humanos y a la inviolabilidad de sus vidas privadas. El público no es tan ignorante como para afirmar que siempre se deja llevar por tal estupidez, pero hay que estar alerta y no caer en la demagogia de pensar que el pueblo siempre es *vox Dei*, o tiene una capacidad de discriminar suficiente. La tienen algunos, y otros menos. Hay que hilar delgado cuando de estos asuntos se trata.

En el contexto de esa sociedad que ha sido llamada «sociedad del conocimiento», y también «sociedad de la comunicación», una de las responsabilidades ciudadanas es el buen uso de la libertad, ese derecho fundamental que, sin embargo, no es un absoluto, no debemos ejercerlo para hacer daño ni para malgastar otros bienes que igualmente nos han sido dados. Ni el conocimiento ni la comunicación son un progreso por el hecho de que tengamos un acceso mucho más fácil e inmediato a la información o porque podamos estar en contacto permanente con nuestros amigos y allegados. Tener información sobre algún tema no significa conocerlo bien. Estar conectado no significa establecer con los demás una comunión auténtica. La proliferación de aparatos informáticos y la universalización de los móviles tienen, efectivamente, ventajas admirables para la difusión del conocimiento, la educación, incluso la cohesión social y la igualdad de oportunidades. Pero las nuevas técnicas consisten, al mismo tiempo, en una oferta incesante de nuevos productos de consumo, que no responden a demandas ni a necesidades o deseos, sino que los crean. ¿Por qué se va a ser más feliz con el iPhone 5 que con el 4? ¿Por qué apresurarse a adquirir la última novedad como si fuera imprescindible?

El llamado ciberespacio condiciona a las personas de muchas maneras y lo hace de una forma sutil, apenas perceptible, para el sujeto que vive en ese entorno y, más aún, para los que no han conocido otro y se mueven entre artilugios informáticos con total facilidad. Los entusiastas de ese mundo en red celebran la posibilidad de lograr una estructura abierta, propia de un mundo globalizado, que produzca un nuevo orden más libre, igualitario y transparente, más democrático. Sin caer en el extremo de los apocalípticos que no ven ventajas en nada que sea nuevo, hay que reconocer que internet y las redes sociales mejorarán nuestras relaciones y nuestro conocimiento sólo si queremos que lo hagan, no porque necesariamente tenga que ser así. Como ha ocurrido con cualquier otra innovación técnica, ésta puede dominarnos y envilecernos más o, por el contrario, contribuir a la emancipación. Todo depende de cómo aprovechemos las oportunidades que nos ofrece.

El tema es inmenso y difícil de sintetizar en unas cuantas páginas. Nos importa aquí la repercusión que el ciberespacio puede tener en el comportamiento cívico de las personas, si ayuda o es un impedimento para el desarrollo de la civilidad. Hay que preguntarse si es un obstáculo para el mantenimiento de hábitos que son necesarios para la buena convivencia, como el respeto mutuo, el reconocimiento, la tolerancia, la solidaridad. Pero también habrá que ver si las nuevas formas de acceder a la información y de relacionarnos unos con otros facilitan de por sí el cultivo de un espíritu cívico o más bien contribuyen a deteriorarlo. Por lo que hemos ido viendo en los distintos capítulos de este libro, todos los componentes que articulan lo que llamamos civismo no son algo intrínseco a la condición humana, no se desarrollan necesaria ni espontáneamente en las relaciones sociales. Si queremos que lo hagan, es preciso cultivarlos con un cierto esmero. Ser bien educados, asumir las propias obligaciones, trabajar bien, respetar a los demás, evitar reacciones violentas y agresivas, todos esos comportamientos o maneras de actuar requieren un aprendizaje, la interiorización de unas costumbres y, sobre todo, la voluntad de mantener las virtudes adquiridas. Por eso importa atender a ese nuevo entorno que, para las nuevas generaciones es ya parte de su hábitat más natural, hasta el punto de que las tabletas, los móviles y los videojuegos son casi extensiones de su propio

cuerpo. Técnicamente, apenas necesitan formación para usarlos. No puede decirse lo mismo del criterio imprescindible para que la utilización y la entrega a los mismos sea la adecuada, para que las nuevas tecnologías redunden en beneficio de la propia formación y en beneficio de la convivencia y del interés común.

Hay sobre todo dos aspectos que nos parecen especialmente importantes a la hora de considerar el papel del entorno digital en la vida de las personas. Uno, reflexionar sobre la manera en que están actuando en los estilos de vida y afectando, en consecuencia, a estructuras como la familia y la escuela o a las relaciones interpersonales, que son básicas para la convivencia y la cohesión social. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que las nuevas tecnologías de la comunicación, además de tener un componente estrictamente técnico cuyo aprendizaje, como notábamos hace un momento, es sencillo para los más jóvenes, son instrumentos que transportan contenidos de conocimiento, que deben ser tratados a partir de un saber previamente adquirido y que requieren criterios de selección y clasificación nada fáciles. Veamos con un poco más de detalle ambos aspectos.

Un estudio realizado por el Consell de l'Audiovisual de Catalunya (CAC) hace unos años (*Preferències i expectatives dels adolescents relatives a la televisió a Catalunya*) ponía de relieve el tiempo excesivo que los adolescentes dedican a lo que ha venido en denominarse «pantallas». El estudio entrevistaba a una muestra amplia de estudiantes de ESO con el fin de averiguar hasta qué punto era verificable la influencia de las nuevas tecnologías en sus vidas y en sus hábitos. Si hasta hace poco, lo que preocupaba a padres y educadores era el tiempo de exposición de los menores a la televisión, un tiempo que sigue estando alrededor de las tres horas diarias, ahora la televisión ha quedado desbordada por el cúmulo de consolas, tabletas, móviles, cadenas de música y otros artilugios que los niños, adolescentes y jóvenes manejan con desparpajo y comodidad. Al tiempo que la televisión sigue encendida, pueden estar escuchando música, manipulando un videojuego o chateando con amigos. Todo al mismo tiempo. Si hace años se pensaba que una telefamilia no era una familia, la situación ahora es mucho más compleja. Quienes demandan «una

habitación propia» ya no son las mujeres. Por el contrario, las necesidades de las madres de familia muchas veces han sido desplazadas por el requerimiento de sus retoños de tener una habitación para ellos solos donde se sientan a sus anchas entre pantallas.

La relación familiar ha dejado de ser lo que era hace años. Ha mejorado en muchos aspectos, no cabe duda, padres e hijos se sienten más cercanos y los límites entre unos y otros se han difuminado. Pero lo que es positivo para la convivencia y el bienestar repercute en una manera de vivir atomizada que, sorprendentemente, contradice lo que parece que debería ser el sentido de unas técnicas dirigidas a conseguir una comunicación más lograda. Todos los individuos, de todas las edades, están «conectados» a algo, no están solos, aunque no está nada claro en qué medida esa conexión repercute en una mejora de las relaciones interpersonales. Lo cual afecta tanto a la capacidad de hablar, expresarse y escribir con corrección, como al abandono de los hábitos necesarios para vivir bien con los demás, que es una de las bases del civismo. Si en el seno familiar, en la calle, en el tren o en el metro, uno se habitúa a ensimismarse oyendo música, twiteando o mandando *whatsapp* a quienquiera que sea, estamos superponiendo al mundo real otro mundo que aísla a cada individuo y que acaba siendo preponderante. El reconocimiento del otro, el respeto, el tener en cuenta a los demás, atender a lo que ocurre alrededor de cada uno, todo eso desaparece a favor de otras relaciones que construimos a nuestro gusto. El contacto a través de las pantallas es un contacto compulsivo que, paradójicamente, ignora o desatiende el contacto con los más próximos. Las relaciones cara a cara desaparecen ante la necesidad de estar siempre ante una pantalla. Las amistades reales devienen amistades virtuales. Hace años, el sociólogo estadounidense Robert Putnam afirmaba que la televisión era la causa del declive del espíritu cívico, porque fomentaba el descuido de los amigos, la familia y, en general, era un obstáculo para la formación de eso que se llama «capital social», una especie de engrudo que une y vincula a las personas en torno a intereses comunes. Si eso lo hacía solo la televisión, ¿qué diremos hoy del conjunto de aparatos que han venido a ser esenciales para la vida de todos hasta el punto de que crean adicciones a veces insuperables?

No entraremos en la cuestión, planteada por los neurocientíficos, de hasta qué punto internet está afectando al cerebro y transformándolo. El libro de Nicholas Carr, *¿Qué está haciendo internet en nuestras mentes?,* es tal vez un tanto apocalíptico, pero merece ser tenido en cuenta. Los cambios tecnológicos podrán afectar más o menos el funcionamiento del cerebro, pero de lo que no cabe duda es de que el ciberespacio transforma los estilos de vida y facilita la creación de mundos paralelos que incitan, en ciertos casos, al desdoblamiento de la personalidad (recordemos el ejemplo de *Second Life*). No queremos decir con ello que los nuevos estilos de vida sean, de entrada, mejores o peores. Son diferentes, hacen real una forma de interactuar que antes no era posible.

Esas formas de interactuar, en cierto sentido, nos hacen más libres. Para empezar, y como se ha puesto de manifiesto un poco más arriba, los individuos que navegan por la red pueden esconderse en el anonimato, no necesitan revelar la propia identidad. Ello tiene un lado muy positivo pues el anonimato permite evitar ciertas discriminaciones que persisten en el mundo real. Pero también se presta a perversiones. A través de los twits y los mails, la ofensa y el insulto son muy fáciles, como son fáciles las intromisiones de los *hackers* para perturbar la seguridad de la red. No sólo el usuario de internet es anónimo, sino que no reside en ningún lugar, su localización es imposible, lo que dificulta enormemente cualquier forma de regulación o control. Las direcciones electrónicas tienen una lógica que no tiene que ver con la de las direcciones postales.

Se ha defendido una «ética hacker», la cual consiste en un nuevo espíritu comunitarista y solidario basado en la existencia de los *commons*, lo que no es propiedad de nadie porque nos pertenece a todos. Los apóstoles de esa ética están dispuestos a poner su saber informático al servicio de todos sin percibir nada a cambio. Por lo mismo, propician el pirateo más desenfadado: a diferencia de otras formas de propiedad indiscutibles en un mundo que ha hecho del derecho de propiedad el puntal del sistema económico, la propiedad intelectual sí está en discusión, como si los creadores literarios y artísticos se debieran a un altruismo que les obliga a renunciar a la propiedad de sus producciones. Es un extraño argumento el que defiende esta opinión, incoherente en el contexto económico en que

vivimos. Lo único que lo explica es, precisamente, la facilidad con que es posible «adquirir» los contenidos que circulan por la red. Más que el principio de que los contenidos del conocimiento son de todos, lo que sostiene la creencia de que hay unos productos que son comunes y no propiedad de nadie es la casi imposibilidad de evitar que se difundan gratuitamente. Por eso es urgente replantearse cómo debemos entender hoy derechos fundamentales como el derecho de propiedad, además del derecho a la libertad de expresión.

La segunda cuestión sobre la que hay que reflexionar es lo que podríamos denominar la vulnerabilidad del conocimiento en la llamada «sociedad del conocimiento». Una paradoja donde las haya: lo que facilita el acceso al conocimiento no sólo no lo garantiza sino que puede llegar a ser un lastre para su difusión. Internet ofrece algo impagable, que es la facilidad para obtener información sobre cualquier cosa en cualquier momento. Las enciclopedias, los diccionarios, incluso los libros de consulta, han quedado obsoletos. No hace falta acudir a una biblioteca para consultar nada porque casi todos los libros están reproducidos en internet. Google es un instrumento que no tiene precio, una ayuda valiosísima para despejar cualquier incógnita al instante. Todo eso, extremadamente positivo y un signo indudable de progreso, no puede decirse que contribuye por sí solo a ampliar el conocimiento y hacernos más sabios. El fundador de Apple, Steve Jobs, decía en una visita a Madrid, poco antes de morir, que hoy necesitamos más periodistas que nunca, y que los maestros son lo más importante en la escuela y no los ordenadores. Necesitamos periodistas que sepan seleccionar la información, separar la noticia de lo que no lo es, desechar los mensajes que no son más que basura. WikiLeaks mostró que no hay secretos en internet y que es sencillo acceder a cualquier tipo de conversación. La pregunta es: ¿merece la pena? ¿De verdad ciertos chismorreos están a la altura de lo que debe entenderse por información? ¿Podemos fiarnos de todo lo que los medios difunden? Obviamente, no. Dada, pues, la afluencia inabarcable de información, ¿no es imprescindible que los profesionales de la comunicación hagan de auténticos profesionales en lugar de dar pábulo a informaciones irrelevantes, perversas y que para nada ayudan a construir un mundo más civilizado?

Y en la escuela, es el maestro quien debe hacerse cargo del aprendizaje imprescindible para que los alumnos puedan llegar a ejercer de verdad su autonomía frente a las pantallas. Sustituir el libro de texto por el ordenador sólo es una medida inteligente si la autoridad profesoral se mantiene. Si internet ha cambiado la vida de las personas, también ha cambiado la experiencia docente, pero no sólo porque hay que saber manejar utensilios informáticos, sino porque una de las funciones ineludibles de la escuela es enseñar a vivir entre esos utensilios sin renunciar a capacidades tan básicas como la de la reflexión y el discernimiento entre lo que vale y lo que no vale, entre lo que tiene fundamento y lo que no es contrastable. Tener información no es lo mismo que conocer. Para que el aluvión de informaciones se transforme en conocimiento es preciso acudir a otros instrumentos que no son sólo las pantallas. O, lo que es lo mismo, enfrentarse a una pantalla con criterios para distinguir entre lo adecuado y lo inadecuado.

Por lo general, los peligros de las «pantallas» de cara a los menores se suelen concentrar en el hecho de que éstos puedan acceder a contenidos inconvenientes para su edad. Se recomiendan filtros que los padres pueden activar con el fin de impedir que los niños se familiaricen demasiado pronto con lo que no deben. Otro motivo de preocupación, ya mencionado, es el del tiempo vivido entre pantallas, que impide hacer otras actividades que se consideran más adecuadas. O de la adicción a un tipo de entretenimiento que anula otras formas de creatividad. Sin duda, ambos aspectos merecen ser considerados. Pero, en la línea de lo que veníamos diciendo, quizá una de las cuestiones frente a la que habría que estar alerta es la facilidad con que las nuevas tecnologías contribuyen a difuminar y eclipsar la individualidad de las personas. Que haya mucha más información en la red no implica que las sociedades sean más plurales. Al contrario, la tendencia a integrarse en algún «rebaño» se mantiene o se agudiza con la digitalización. Al aumentar la oferta informativa, y precisamente porque la cantidad hace más difícil la selección, cada uno se aferra a su propia dieta de periódicos y canales televisivos que le son más afines, cada cual se hace la comunicación a su medida, el *Daily Me* de que hablaba Nikolas Negroponte.

Finalmente, no hace falta notar que la red propicia la afición al consumo. La oferta de productos crece junto con la posibilidad de comprarlos en el acto, sin tener que desplazarse. Lo que sostiene económicamente la red es la publicidad que, como es lógico, se las ingenia para que consumir no sea un engorro sino todo lo contrario. El espíritu ciudadano y el consumo que configura la personalidad de nuestro tiempo no son incompatibles en principio. El individuo es libre para hacer con su vida lo que quiera dentro de los límites que marca la ley. No obstante, hay que tener en cuenta que los intereses del mercado se reflejan también en las nuevas tecnologías, intereses que son ajenos a los deberes y derechos de la ciudadanía. El origen de internet fue más instrumental de lo que la red ha acabado siendo. Los expertos ponen de manifiesto que los primeros sitios no tenían objetivos comerciales, sino más bien educativos u organizacionales. Ahora predominan los sitios.com (no .edu o .org). Hay que preguntarse si el consumo desenfrenado que propicia también la red enturbia las obligaciones ciudadanas. Como se preguntaba Isaiah Berlin, acerca de la «libertad negativa», cuando actuamos libremente, ¿sabemos realmente quién nos gobierna?, ¿nos gobernamos nosotros mismos o nos gobiernan oscuros intereses que nos llevan por donde quieren? Los compradores habituales de Amazon sabemos que, nada más ingresar a la web, aparece un cariñoso saludo que dice: «Hola Fulanito, tenemos recomendaciones para usted». Las recomendaciones suelen ser buenas y acertadas, el vendedor conoce muy bien los intereses del comprador. Un conocimiento que es presumible no sólo de los vendedores de libros, sino de todos los que quieren colocar sus productos a toda costa.

En definitiva, los deberes ciudadanos a propósito de los retos del ciberespacio han de ir dirigidos a la preservación de un espacio público donde se cultive y se muestre la civilidad. Lo público y lo privado son dos mundos cuyas fronteras han dejado de ser nítidas con la interferencia constante de internet. Por un lado, los individuos no tienen inconveniente en exhibirse a sí mismos en la red, al mismo tiempo que se resisten a renunciar a un cierto derecho a la privacidad. Así se invoca el llamado «derecho a ser borrado» de internet, o algo similar, que no puede ser más contradictorio con la desinhibición con que muchos cuelgan sus imágenes y expresan sus

opiniones. El espacio privado está amenazado y, por lo mismo, contamina lo que debiera ser público con elementos que pertenecen a otra esfera. Si, como ha dicho insistentemente Habermas, el espacio público en una democracia debe contribuir a la construcción y formación de la opinión pública, es importante no sólo que haya seguridad y libertad para hacerlo, sino que se preserve la dignidad de ese espacio evitando colonizarlo con productos que distorsionan su significado porque la sed de espectáculo y de entretenimiento lo invade todo o porque todo se mercantiliza. Si se está reclamando con insistencia una democracia más deliberativa, ésta no vendrá propiciada por un intercambio de voces que sólo hacen ruido. La democracia es una «forma de vida» que depende tanto de las facilidades y garantías para que los ciudadanos se manifiesten y ejerzan sus derechos, como de la voluntad de esos ciudadanos de hacerlo ordenadamente y con vistas a un bien común.

Conclusión
POR AMOR PROPIO

El lector que nos ha seguido hasta aquí quizá eche de menos una aclaración. Hemos intentado explicar en qué consiste el civismo, cuáles son sus beneficios para la libertad y para la democracia, así como para la convivencia de las comunidades humanas. Pero falta aclarar aún cuál es la razón última del comportamiento cívico. O, dicho de otro modo, si es verdad que habitamos en un mundo donde cada cual tiende a ir a lo suyo pensando exclusivamente en su propio bienestar, ¿qué sentido tiene ir a contracorriente? Si impera, como señalábamos en el prefacio, la ley del mínimo esfuerzo, ¿no es inútil observar unas normas que obligan a ser deferentes y delicados con los demás, sean quienes sean? ¿Por qué ser cívicos si ni siquiera ello nos asegura que seamos más felices?

De algún modo ya hemos dado respuesta a esa inquietud. A medida que señalábamos los ámbitos en los que debe desarrollarse la conducta cívica y las formas que puede adoptar, hemos ido dando una serie de razones en apoyo del civismo. Algunas de ellas eran abiertamente altruistas; otras, incluso egoístas y centradas en la propia conveniencia. En efecto, el respeto mutuo, la dignidad individual, la convivencia pacífica, la moderación, la responsabilidad en el trabajo, la cooperación, son valores que imponen al individuo un cierto dominio de sí y, por lo tanto, un cierto tesón y sacrificio. Para respetar al otro hay que escucharle y tal vez callar. Reconocer su dignidad significa reprimir el deseo de mando y dominio que a veces nos embarga. Convivir en paz entraña ceder y hacer concesiones. No es posible cooperar con nadie ni con nada sin dejar de pensar sólo en el propio interés. Todo se traduce, pues, en una serie de obligaciones y deberes que fuerzan a salir de uno mismo y pensar en los demás. Ahora bien, esas obligaciones no dejan de tener una cierta compensación. Cierto que el civismo es el resultado del hábito de dominar las propias inclinaciones,

apetencias o pasiones (como gustaban decir los antiguos). Pero también es fruto de un cálculo más frío que nos lleva a la conclusión de que es mejor convivir y respetarse que actuar brutal y desconsideradamente. Es mejor porque conviene más a la definición y a la imagen que queremos dar de nosotros mismos como seres humanos.

Razones como éstas han servido a los filósofos para construir la teoría llamada del contrato social. La teoría está en germen en autores tan antiguos como Platón o Epicuro, cuando nos hablan de la invención de las nociones morales —la justicia, por ejemplo— como el recurso necesario para establecer la paz y asegurar la supervivencia de unas comunidades humanas que, al carecer de moral y de normas de convivencia, se veían abocadas al mutuo exterminio y al caos. Pero el artífice más genuino de la teoría del contrato social fue Thomas Hobbes, en el siglo XVII. Las leyes y la autoridad política se explican y legitiman, a su juicio, por el razonamiento de unos individuos cuya ambición y miedo a morir en la liza universal entre seres agresivos y egoístas les lleva a pactar unas condiciones para la convivencia pacífica. Locke, Rousseau, Kant y, en el siglo XX, John Rawls, han ido repitiendo, cada uno a su manera, el mismo argumento. La sociedad civilizada se basa en el principio del *do ut des*: renuncio a parte de mi libertad, e incluso a algunos de mis privilegios, para que me ayudes y me protejas.

Esta visión contractual del civismo no es despreciable: contiene más de un adarme de verdad. ¡Cuántas veces partes contendientes o mal avenidas han decidido convivir civilizadamente! La vida está llena de pactos tácitos para conllevarnos. Pero no es una idea que, a nuestro juicio, agote la cuestión. No practicamos ni cultivamos el civismo sólo por las ventajas obvias de alcanzar algunos acuerdos de paz. Lo que, de veras, nos hace respetar a los demás es el respeto a nosotros mismos, la conciencia de nuestra propia dignidad. Queremos a los otros y les queremos para vivir juntos una vida mejor y asegurar un futuro próspero para la humanidad.

La razón última del comportamiento cívico que, como hemos visto, no siempre es gratificante ni fácil, es, pues, *el amor propio*. Esa idea, defendida con ahínco por Fernando Savater, no ha estado ausente del pensamiento de grandes filósofos como Aristóteles, Spinoza o Rousseau.

Decir que la razón del civismo es el amor a nosotros mismos no significa otra cosa que defender un ideal de humanidad, que no es posible desdeñar si realmente nos queremos como seres humanos. Por dignidad, por amor propio, no queremos vivir de cualquier manera. La convivencia implica reglas y, por lo tanto, pactos y acuerdos no siempre explícitos, pero que ahí están, en las costumbres, en los hábitos y en los signos externos de un respeto que nos debemos mutuamente y que hace más amable la existencia.

Después de pensarlo mucho y de darle mil vueltas a la idea, después de que casi todos los pensadores se hayan referido a ello, no sabemos aún a ciencia cierta si el ser humano tiene una naturaleza sociable o insociable. Kant quiso zanjar la duda y habló de la «sociabilidad insociable» del hombre. Con lo cual apuntaba al hecho de una dualidad esencial en nuestro ánimo: somos a la vez sociables y egoístas. No sabemos del todo como somos, pero tampoco importa mucho averiguarlo, pues, finalmente, el civismo es un «deber ser», un imperativo o, si lo preferimos, un ideal de vida en común.

Seamos o no sociables por naturaleza, la vida en común es nuestro subsuelo propio. Es el punto de vista que hemos desarrollado en el primer capítulo: vivimos con y de otros, no estamos solos. Somos animales políticos, o sociales, que viene a ser lo mismo. Desde tal perspectiva, hablar de civismo es invocar aquellas costumbres que se han ido configurando como las formas de convivencia más convenientes para todos. Son costumbres que no hay que perder ni echar por la borda como si se tratara de simples prejuicios. Algunas lo son, sin duda, pero es imposible vivir sin prejuicios y no todos ellos son igualmente desechables. La razón, o el sentido común, deberían ayudarnos a discernir entre las costumbres insensatas o inútiles y aquellas que nos ayudan a vivir mejor. Aunque no podamos recordar nuestra historia como una narración inequívocamente feliz, aunque nos hayamos equivocado muchas veces, no todo en este mundo se ha hecho mal. Es bueno que ciertas costumbres se conserven porque contribuyen al reconocimiento de eso que los renacentistas llamaron *humanitas* y que concibieron no como algo que nos sobreviene pasivamente, sino como lo que hay que ganarse y edificar con afán.

La educación rígida y represiva de otras épocas nos enseñó que el amor propio era algo desdeñable, sinónimo de orgullo, o de soberbia, uno de los pecados capitales. Una absurda mojigatería se empeñaba en conectar la vida buena con el desprecio de este mundo, el único en el que, por otra parte, era posible vivir. Según tal punto de vista, en la medida en que pertenecía a este mundo, lo humano era considerado irredimible e insalvable. Lejos de suscitar amor o estimación, sólo podía provocar desdén y rechazo. Era una actitud radicalmente opuesta a la magnanimidad —grandeza de alma— predicada por Aristóteles. El hombre bueno y virtuoso —dice el filósofo griego— se enorgullece de serlo, por eso camina erguido y con la cabeza bien alta. No es arrogancia estúpida ni falsa vanidad: es el orgullo de algo estimable y que debería ser reconocido y querido por todos.

El amor propio aparece como una ofensa y un error cuando la naturaleza humana es concebida como irremisiblemente pecadora y caída. En tal caso, sólo cabe decir con Heidegger que «sólo un dios puede salvarnos». Pero esa desconfianza en las posibilidades humanas de reformarse y cambiar sólo sirve para alimentar el escepticismo y caer en el nihilismo que tanto aborreció Nietzsche. Para él, el alma noble es aquella que siente reverencia por sí misma. Según Nietzsche es el sentimiento de nuestra propia dignidad el que nos obliga a tener fe en nosotros y en los demás, y a superarnos. Recuperar la fe en el hombre es quererlo en el doble sentido de apreciar sus capacidades y confiar en ellas. Quererse a sí mismo, en consecuencia, es desear ver realizado lo mejor que uno puede dar de sí, como individuo y como parte de la comunidad.

La vida en común determina que al elegir vivir de una forma o de otra no elegimos sólo para nosotros, sino también para los demás. La pregunta que finalmente nos hacemos es: ¿por qué elegimos ser así y no de otra manera? La respuesta que nos parece más convincente es: porque nos queremos así, porque así queremos que transcurra la existencia humana. De algún modo, es algo similar a la «voluntad de ser» que Ortega atribuía a Don Quijote. Voluntad de ser alguien digno de ser reconocido. Voluntad de vivir una vida que merezca ser vivida, aunque cueste lo suyo.

Esa voluntad, o ese querer que no es sólo querer algo, una vida determinada, sino quererse uno a sí mismo, para ser efectiva debe verificarse en la práctica. El valor de las grandes figuras literarias es su capacidad de persuasión, de mostrar, con la acción, lo que quieren decir. Así son Antígona, Hamlet, Don Quijote o Emma Bovary. Los argumentos y las buenas razones sobran cuando las acciones hablan por sí solas. Huelga decir que, en el ámbito del civismo, la acción es lo fundamental. Es cierto que necesitamos también buenas razones, pero las necesitamos no para construir bellas teorías, sino para que muevan a actuar. No importa tanto decir en qué consiste el civismo como hacer ciudadanos. Tenemos que educarnos y educar en el civismo. El civismo es la producción social de seres humanos responsables.

El civismo, de hecho, es el nombre de una ética laica, una ética de mínimos compartible por cualquier persona que quiera participar en la vida colectiva, sea cristiana, islámica, budista o agnóstica, haya heredado la filosofía de Platón o de Confucio. El civismo, como la ética, es un saber, un conocimiento de la forma de vivir que nos parece más adecuada para todos. Ahora bien, ese conocimiento no se aprende ni se transmite como otros conocimientos más teóricos. No se enseña como pueden enseñarse la geografía o las matemáticas. Se aprende, sobre todo, practicándolo y viendo cómo se practica. Los ejemplos de ciudadanía son la mejor escuela de civismo.

Pero ¿qué es el ejemplo?, o ¿qué es una conducta ejemplar? Quizá sea aquella que consigue superar la contradicción que tanto ha incomodado a los filósofos de la moral: la contradicción entre ser virtuoso y ser feliz, entre la bondad y la belleza o entre la obligación y el amor. Los sofistas increpaban a Sócrates diciéndole que la justicia no era mejor que la injusticia: ¿por qué, preguntaban, hay que preferir sufrir injusticias a cometerlas? ¿Por qué es mejor ser justo que injusto? ¿No es sólo por vergüenza de mostrarnos egoístas y cínicos por lo que ocultamos nuestros verdaderos sentimientos, nos vestimos de un ropaje de bondad y proyectamos unos ideales en los que en realidad no creemos? Nuestra experiencia suele apoyar esa duda sofística. Sin embargo, dejarse llevar por ella y sucumbir al escepticismo significa descreer de las potencialidades

humanas. Un descreimiento que sólo consigue desviar la mirada de la conducta ejemplar, imposible de explicar y razonar, pero, por lo mismo, la forma de persuasión más efectiva. La conducta verdaderamente ejemplar es la que rompe la hipocresía de la prédica que empieza y acaba en las palabras y nunca se acaba de hacer acción.

La ignorancia sobre qué es la naturaleza humana ha llevado a pensar que la felicidad consiste en satisfacer los deseos más inmediatos sin pensar en las consecuencias no sólo para los demás, sino también para el propio individuo. Oímos decir que el individuo de hoy es hedonista, sólo busca su placer particular y no siente que tenga sentido pensar en la colectividad o en un posible interés común. Al mismo tiempo, ese individuo se ve a sí mismo como un cúmulo de contradicciones que le empujan hacia extremos opuestos. Y en esa encrucijada lamenta la falta de ideas o de ideales que orienten su vida.

«Conócete a ti mismo», aconsejaba Sócrates, pues nuestras contradicciones y muchos de nuestros sufrimientos son, en ocasiones, consecuencia de la ignorancia. Quizá hayamos aprendido algo a conocernos y a cuidarnos a nivel individual. Por ejemplo, hemos aprendido a cuidar el cuerpo. Sabemos que la salud es un bien precioso y queremos conservarlo. Para lo cual, hay que renunciar a bastantes cosas. No todo es bueno si el fin es mantenernos sanos, bellos y esbeltos. Pues bien, eso que vale para la salud y el buen parecer del cuerpo, debería valer también para la salud del cuerpo social.

Pero eso es más difícil de aceptar. La mentalidad individualista predominante —la egoísta— induce a pensar que cada uno puede actuar e influir sobre sí mismo, pero no sobre el conjunto de la sociedad. No puede ni tiene por qué hacerlo. La vida es un asunto individual y el comportamiento social es una producción espontánea derivada o influida por un sinfín de agentes y causas difícilmente controlables. Junto a esa convicción convive otra, próxima al determinismo, según la cual somos lo que la sociedad y sus instituciones hacen de nosotros. Antes hablábamos del poder del ejemplo. Las personas suelen copiar lo que ven. Así, es difícil que un régimen totalitario y fundamentalista produzca individuos libres y con anhelos de igualdad. En cambio, es lógico que una democracia contribuya a

formar individuos libres. Algo de razón hay en tales premisas, pero la realidad es más compleja y no se ajusta del todo a ellas. La democracia contribuye a formar demócratas, pero no lo hace automáticamente. Al fin y al cabo, las instituciones democráticas son los individuos que las componen y éstos sólo dan fe de su buen hacer democrático con sus acciones. De la misma forma que no basta tener buenos hospitales para que haya salud, tampoco basta que haya instituciones democráticas para que haya civismo. La vida buena hay que conquistarla. Como dijo en el siglo XV Pico della Mirandola, en su bella *Oración sobre la dignidad del hombre*, hay que conquistar la humanidad.

Siglos después, el empeño sigue siendo el mismo. La sociedad que pueda brotar de ambiciones y libertades sin límite inspira cierto pánico. El civismo que hemos visto como la expresión solidaria del amor propio, de la convivialidad, puede poner coto a bastantes excesos fomentando el autodominio. Pero nadie nace sabiendo autodominarse: hay que aprenderlo. Hay que aprender a vivir con dulzura.

Manual de civismo
Salvador Giner y Victoria Camps

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Diseño de la portada, Mauricio Restrepo / © del diseño de la portada, Mauricio Restrepo

© de la ilustración de la portada, Luciano Lozano

©: Victoria Camps Cervera, Salvador Giner Sanjulián, 1998, 2008 y 2014

© Editorial Planeta, S. A., 1998, 2008 y 2014
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): octubre de 2014

ISBN: 978-84-344-1893-6 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L. www.newcomlab.com